Die | Schniewind
Begriffe Wort
und Evangelium
bei Paulus

Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde,

welche mit Genehmigung der hochwürdigen theologischen Fakultät der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

samt den beigefügten Thesen

am 9. Juli 1910, vormittags 11 Uhr öffentlich verteidigen wird

Julius Schniewind
cand. min.

Opponenten:

Herr Lic. theol. F. Büchsel, Halle,
Herr Pastor R. Haselbacher, Dorna (Reuss).

Bonn,
Carl Georgi, Universitäts-Buchdruckerei und Verlag
1910.

Referent: Geheimrat D. Haupt.

Meiner Mutter.

Inhalt.

Einleitung.

Diese Abhandlung möchte eine Vorarbeit sein zu einer Untersuchung der „paulinischen Anschauung vom Wort Gottes". Solche Untersuchung der paulinischen Wort-Gottes-Anschauung wiederum hätte nur Berechtigung [1]), wenn sie den gesamten Zusammenhang der biblischen Wort-Gottes-Anschauung überblickte.

Nun haben verschiedene Theologen darauf hingewiesen, dass diese grosse Aufgabe, die Bearbeitung der Wort-Gottes-Anschauung, speziell des N. T., einmal angegriffen werden müsse. Besondren Dank schulde ich D. Kähler. Nicht allein, dass er in seiner Dogmatik bei der Bibelfrage die Wort-Gottes-Frage in den Vordergrund gerückt hat: er hat auch direkt auf den „biblischen Begriff des Wortes Gottes" hingewiesen, als auf den Quell seiner Überzeugung [2]).

Ganz neuerdings hat ferner A. Harnack die Geschichte des Begriffs „Evangelium" in der ältesten Kirche dargestellt und dabei zugleich vom „Wort"-Begriff des N. T. eine scharf gezeichnete Skizze entworfen [3]); ein-

---

1) cf. Wrede, Über Aufgabe und Methode der sogen. n. t. Theologie, 1897.

2) „Der sogen. historische Jesus" usw., [2]1892, pg. 174 ff., 182. — A. Boegner, . . Kähler . . et la question théologique actuelle, Dôle 1902, pg. 27.

3) „Verfassung und Recht der Alten Kirche", Leipzig 1910, pg. 199—239, 240—252.

leitend[1]) hat er darauf hingewiesen, dass hier in der theologischen Literatur eine „empfindliche Lücke" bestehe. In der Tat scheint diese Lücke zu bestehen. Freilich hat Joh. Müller[2]) der paulinischen Evangelium-Anschauung bedeutsame Untersuchungen gewidmet; allein diese Untersuchungen sehn ihren eigentlichen Zweck nicht in der Erforschung des paulinischen Evangelium-Begriffs, sondern sie sind nur helfende Glieder innerhalb einer grösseren Beweiskette. Ausser in Müllers und Harnacks Untersuchungen aber scheint unser Thema noch nicht behandelt worden zu sein[3]).

Harnacks Buch erschien, nachdem die vorliegende Arbeit von der hochwürdigen theologischen Fakultät Halle als Dissertation angenommen worden war; Verweisungen auf Harnack durften noch nachträglich beigefügt werden.

---

1) A. a. O. p. VIII.

2) „Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden" usw., Leipzig 1898.

3) Doch muss hingewiesen werden auf die mannigfachen Winke, welche die Literatur uns schenkt. Wir beschränken uns bei diesem Überblick auf den paulinischen Wort-Gottes-Begriff, obwohl z. B. Schlatter und Weiss für das ausserpaulinische N. T. reichere Ausbeute gewähren. — Es scheint Homologumenon zu sein, dass zum Begriff des Worts unmittelbar die Vorstellung der Wirkungsmacht gehört. So nähert sich Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, Band II, München 1893, pg. 300 ff., der These, dass das Evangelium selbst „das Heil" bedeutet; deutlicher scheint Schlatter (Der Glaube im N. T., ^{3}1905, pg. 354) Evangelium, Ruf Gottes, Errettung in eins zu setzen; Wernle endlich sagt ausdrücklich („Anfänge" usw. ^{2}1904, pg. 194), Paulus habe „eine grenzenlos hohe Ansicht von der Bedeutung und Kraft des Wortes oder Evangeliums" — leider aber wird diese wichtige These nicht ausgeführt. Am deutlichsten spricht es wohl B. Weiss aus, dass das Evangelium eine unmittelbare, nicht nur eine mittelbare Beziehung auf das Heil hat (N. t. Theol., ^{7}1903, §§ 61 b, 62 cd, 89 a, 101 d); naturgemäss aber bleiben auch diese Beobachtungen gelegentliche. Neuestens hat v. Dobschütz die paulinischen Evangelium-Formeln gesammelt (Kommentar zu den Thessalonicherbriefen = Meyer^{7}, 1909: Exkurs, pg. 86); aber er will nicht mehr als eine Statistik bieten. Die wertvollen Winke endlich, die wir bei Cremer finden, werden an ihrer Stelle verwertet werden.

Unsere Dissertation möchte nur eine Vorarbeit sein zu dem Thema, für dessen Behandlung A. Harnack die Richtlinien gibt.

Zu bemerken ist endlich, dass ich von den paulinischen Briefen auch den 2. Thessalonicher- und den Epheserbrief benutze, die Pastoralbriefe aber ausscheide.

Der Begriff „Wort“.

Nicht sehr häufig ist bei Paulus die Wörterverbindung, nach der wir den ganzen Anschauungskreis benennen, dessen Hauptbegriffe wir untersuchen: die Formel ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Sie kommt nur 6 mal vor: 1 Th 2_{13} 1 K 14_{36} 2 K 2_{17} 4_2 R 9_6 K 1_{25}.

Zunächst meint sie das a. t. Verheissungswort, R 9_6: οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Hierbei ist nicht ein einzelnes prophetisches Wort[1]) gemeint, auch nicht nur „das Wort Gottes“ als Prinzip der Prophetie, sondern noch spezieller (denn vgl. V 4 f.): das Gotteswort überhaupt, als höchster Besitz der γραφή und ihres Volks. Dieser Sprachgebrauch scheint jedoch im ganzen N. T. ἅπαξ λεγόμενον[2]) zu sein. — Hier werden am besten gleich die inhaltlich verwandten Stellen R 3_4 und R 3_2 angeschlossen. R 3_4 wird Ψ 51_6 zitiert: ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου. Welchen Sinn Pl. mit diesem Ausdruck des A. T. verbunden hat, muss aus V. 2 entnommen werden[3]), wo er

---

1) Vielfach denken die Exegeten hier bei „Wort Gottes“ an das bestimmte Verheissungswort, durch das die Erwählung Israels verheissen wurde, etwa Gen. 12_3; so z. B. Th. Schott, Tholuck, DeWette — Hinweise bei B. Weiss und Hofmann. Aber Paulus weist durch nichts auf solch ein bestimmtes Wort hin. Daher ist für „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ“ die denkbar allgemeinste Fassung zu wählen; so auch Hofmann z. St. und ähnlich Sanday-Headlam pg. 240.

2) Zwar warnt Deissmann mit Recht vor der Formel „neutestamentliche ἅπαξ λεγόμενα“ (Bibelstudien, 1895, pg. 58); dennoch dürfen wir diese Formel hier anwenden, weil es sich nicht um eine rein sprachliche, sondern um eine inhaltliche Erscheinung handelt. Auch Sanday-Headlam konstatieren dies ἅπαξ λεγόμενον: λόγος τοῦ θεοῦ stehe hier im Sinn der a. t. Phrase ὁ λόγος τοῦ κυρίου.

3) cf. B. Weiss (Meyer[9] 1899), pg. 140 Anm.: man könne

sagt: ὅτι ἐπιστεύθησαν (die Juden) τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. Offenbar muss hier „τὰ λόγια τοῦ θεοῦ" denselben Sinn haben wie „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ" [1]) R 9_6; es ist also die Offenbarungsprärogative Israels gemeint. Zu übersetzen ist „die Gottessprüche", aber dabei wird gedacht an den eigentlichen Inhalt der γραφή überhaupt. Und dann ist also R 3_4 eine ganz direkte Parallele zu R 9_6; wir könnten gradezu übersetzen „damit du recht behaltest mit deiner Offenbarung".

Aber diese Beziehung der Wort-Gottes-Ausdrücke auf das Wort der „Schrift" ist seltener als eine andre in sich geschlossene Vorstellung, die in den übrigen fünf Stellen herrscht. — Dass λόγος τοῦ θεοῦ in dieser Hauptbedeutung eine ganz gebräuchliche und feststehende Formel gewesen sein muss, zeigt 1 K 14_{36}; denn hier tritt die Vorstellung plötzlich inmitten eines ganz andren Zusammenhangs auf, als eine ganz bekannte, die ohne weitres als Argument zu verwerten ist: ἢ ἀφ' ὑμῶν ὁ λ. τ. θ. ἐξῆλθεν, ἢ εἰς ὑμᾶς μόνον κατήντησεν. Es kann nur gemeint sein: seid ihr Korinther die einzigen Christen? Für unsren Inbegriff des „Christentums" muss also bei Pl irgendwie die Formel λ. τ. θ. eintreten; doch ist gleich zu bemerken, dass die Verben, mit denen die Formel in 1 K 14_{36} verbunden ist, nicht nur „Erzeugung" und „Besitz" des „Gottesworts" bezeichnen, sondern sofort eine Beziehung auf die „Ausbreitung des Christentums" in sich schliessen: die Vorstellung des „Gottesworts" muss also mit derjenigen der „Verkündigung" verbunden sein [2]). — Diese Beobachtungen werden durch

---

„kontextgemäss bei dem λόγος nur an die λόγια V. 3 (offenbar Druckfehler für V. 2) denken". Jedenfalls wird diese Rückbeziehung nicht verboten durch die Parallele mit dem κρίνεσθαι, so dass man etwa die Bedeutung „pleadings" annehmen müsste: Vaughan z. St., zitiert bei Sanday-Headlam pg. 72; vielmehr sagt ja grade die Kritik, welche die Menschen an Gott üben (V. 3!): er hält seine πίστις nicht, „wonach er seine Verheissungen (die λόγια V. 2) erfüllt" (B. Weiss pg. 138).

1) cf. Lietzmann zu R 9_6 (Handbuch zum N. T. III_1, 1906).

2) Diese Bemerkung scheint überflüssig zu sein, da das Wort überhaupt Mittel der Mitteilung ist Aber bei einer Definition von „Gotteswort", die dogmengeschichtlich überaus bedeutungsvoll geworden ist (Augustin! cf. Loofs, DG.[4] 1906, pg. 407 bei Anm. 3),

die übrigen vier Stellen bestätigt. Die Stellen 2 K 2_{17} 4_2 bestätigen vor allem, dass „Wort Gottes“ eine Zusammenfassung für „Christentum“ ist. Denn hier steht die Formel in den Verbindungen καπηλεύειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (2_{17}) und δολοῦν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (4_2). Die beiden Verba sind Fachausdrücke für Weinfälschung (cf. Wilke-Grimm s. vv.); daher kann in beiden Stellen nur gemeint sein eine Entstellung der christlichen Inhalte, und λ. τ. θ. muss also t. t. sein für „das Christentum“ — oder wie wir es sonst ausdrücken würden [1]). Aber natürlich ist λ. τ. θ. auch hier als Gegenstand einer konkreten Verkündigung gemeint; sonst könnte dieser λόγος ja nicht verfälscht werden. — Diese Beziehung auf die Ausbreitung zeigt sich wieder deutlicher in der Stelle K 1_{25} . . . κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸ μυστήριον κτλ. Die merkwürdige Verbalbestimmung (πληρῶσαι τὸν λ. τ. θ.) weist jedenfalls auf die — apostolische, missionarische — Tätigkeit des Pl, und setzt jedenfalls diese Tätigkeit des Pl in unmittelbare Beziehung zum λ. τ. θ. (cf. Haupt z. St.): Paulus bringt das

---

könnte vom Gotteswort nicht so geredet werden, wie es 1 K 14_{36} geschieht: wenn das eigentliche Wort Gottes ein *verbum internum* ist, den äusseren Sinnen schlechterdings unzugänglich, so kann nicht davon geredet werden, dass es in Form einer Missionspredigt zu einer Gemeinde κατήντησε oder von einer Gemeinde ἐξῆλθε. Im Gegensatz zu einem „*verbum internum*“ also hat der paulinische λ. τ. θ. die Eigenart, eine konkrete Verkündigung zu sein.

1) Die Umschreibung „Christentum“ will also bezeichnen, dass bei Paulus „λόγος τοῦ θεοῦ“ ein kompendiarischer Ausdruck ist für „die christlichen Inhalte“. Dies scheint die klarste Bezeichnung zu sein für den Vorstellungskomplex, der bei Paulus unter den Ausdruck „λόγος τοῦ θεοῦ“ befasst wird. In Betracht käme höchstens der Ausdruck „die Offenbarung“. Aber dann müsste man diesen Ausdruck 1. lediglich in der Bedeutung „*revelatum*“ (nicht: *revelatio*) verstehen, und auch dann noch würde 2. ein Nachdruck auf das Tun Gottes fallen, welcher der Vorstellung λόγος τοῦ θεοῦ fern zu liegen scheint: bei λόγος τοῦ θεοῦ wird kaum an ein „λέγειν“ Gottes gedacht, sondern vorwiegend daran, dass bestimmte Inhalte Gottes Autorität an sich tragen, nicht aber, dass sie ihren Ursprung dem Handeln Gottes verdanken.

Wort Gottes zur Vollendung[1]). So scheint es also für das Bewusstsein des Paulus nicht zufällig, sondern notwendig zu sein, dass dieser zusammenfassende Begriff für „Christentum“ immer in Beziehung gesetzt wird zur Ausbreitung des Christentums — denn dass „Wort Gottes“ in der Tat zusammenfassender Ausdruck für „Christentum“ sein muss, zeigt grade die Fortsetzung unsrer Stelle in V. 26[2]) noch deutlicher als alles bisherige. — Und noch etwas weiter führt endlich die Stelle, welche chronologisch wie inhaltlich grade die erste ist, 1 Th 2_{13}: ... παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθὼς ἀληθῶς ἐστιν λόγον θεοῦ. Hier ist die Beziehung sowohl auf die christlichen Inhalte wie auf die Ausbreitung des Christentums von vornherein deutlich; und unsre Stelle zeigt zugleich, wie diese beiden Bestimmungen des λ. τ. θ. sich vereinigen: Wort Gottes ist eine „Verkündigung“, in der die „christlichen Inhalte“ den einzelnen zugänglich werden[3]).

---

1) Was das näher bedeutet, dürfen wir dahingestellt sein lassen.

2) [πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ,] τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν — νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ. „μυστήριον“ ist dem Paulus ein Ausdruck für das, was wir „christliche Inhalte“ nannten: der „Erlösungsratschluss Gottes“ (Haupt z. St.). Freilich könnte sich hier noch eine viel weiter reichende Beziehung ergeben, wenn man 1_{27} und 2_2 vergleicht — s. u. pg. 62 Anm. 1.

3) Diese Formulierung scheint etwas selbstverständliches auszusagen; aber eine nähere Betrachtung der Stelle würde zeigen, dass diese Formulierung bedeutsam sein könnte für ein tiefer dringendes Verständnis des paulinischen Wort-Gottes-Gedankens. Denn die Aussage von 1 Th 2_{13} ist eine Umschreibung der Tatsache, dass die Thessalonicher der κλῆσις teilhaftig geworden sind; cf. den Zusammenhang seit 1_4, besonders noch 2_{12}. Dieser Gesamtzusammenhang ist unverkennbar, auch wenn man mit Bornemann überzeugt ist, dass das διὰ τοῦτο sich auf den ganzen Satz V. 10 ff. bezieht und nicht bloss auf V. 12. Aber es ist zufällig, dass die Ausdrücke ἐκλογή und καλεῖν nur 1_4 und 2_{12} vorkommen; sachlich ist jedenfalls unverkennbar, dass „κλῆσις“ das Thema ist, von dem der erste Hauptteil des Briefs handelt. — δέχεσθαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ist also eine Umschreibung für κλῆσις. Dieser Zusammenhang von κλῆσις und λόγος τοῦ θεοῦ ist aber nur denkbar, weil das paulinische „Wort Gottes“ weder einseitig *verbum internum* (s. o. pg. 11 Anm. 2)

Zu bemerken ist noch, dass an allen Stellen beide Begriffe, „λόγος“ wie „θεοῦ“, mit dem Artikel versehen sind; dass es 1 Th 2_{13} anders ist (beide Wörter ohne Artikel), ist aus dem grammatischen und inhaltlichen Zusammenhang ohne weitres verständlich. — Wichtiger ist es, den grammatischen Sinn des Genetivs τοῦ θεοῦ zu bestimmen. Der Genetiv ist ein *genetivus auctoris*: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ = das Wort, welches Gott redet. Diese Bedeutung wird unzweifelhaft durch 1 Th 2_{13}: hier wird durch die Parallele zu λόγος ἀνθρώπων die Möglichkeit eines Objektsgenetivs ausgeschlossen („Wort, das von Gott handelt“), und der Gegensatz zu λόγος ἀκοῆς θεοῦ schliesst die Möglichkeit eines Qualitätsgenetivs aus („göttliches“ Wort). Nur jene Fassung des Genetivs entspricht auch der Tatsache, dass λ. τ. θ. und die verwandten Formeln auf das Gotteswort des Alten Testaments angewandt werden. Denn dabei ist ja natürlich die Vorstellung, dass dies „Wort“ aus Gottes Munde stammt. — Inhaltlich aber haben wir auseinanderzuhalten die beiden Beziehungen, in denen λ. τ. θ. gebraucht wird: 1. die Beziehung aufs A. T. und 2. die Beziehung auf die „christlichen Inhalte“ und deren „Verkündigung“.

Nächst verwandt mit λ. τ. θ. ist die Wendung ὁ λόγος τοῦ Κυρίου. Sie kommt nur 3 mal bei Pl. vor — innerhalb der n. t. Schriften ausserdem nur in den Acta. Von den drei paulinischen Stellen — 1 Th 1_8 4_{15} 2 Th 3_1 — steht 1 Th 4_{15} für sich: τοῦτο γὰρ . . λέγομεν ἐν λόγῳ Κυρίου, ὅτι ἡμεῖς . . . οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας. Schon das Fehlen beider Artikel zeigt, um was es sich handelt: es ist gemeint „ein Herrenwort“, d. i. ein λόγιον Ἰησοῦ. Aber grade durch diese Besonderheit macht die Stelle unmittelbar gewiss, dass auch in den beiden andren Stellen das Wort des Christus gemeint ist — nicht etwa das Wort Gottes —, was auch nach dem paulinischen Gebrauch von Κύριος von

ist, noch auch bloss ein „schlecht äusserlich Wort“; m. a. W.: weil die beiden Seiten unsrer Formulierung eine unzertrennliche Einheit bilden. Leider verbietet sich im Rahmen unsrer Abhandlung eine nähere Begründung und Ausnutzung dieser These.

vornherein wahrscheinlich ist. — Daraus folgt wieder, dass in der Stelle K 3_{16} ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ (ἅπ.[1]) λεγ. im N. T., trotz Hebr. 6_1) bedeuten wird „das Wort des Christus", und nicht „das Wort vom Christus"; andererseits macht ein Rückschluss aus K 3_{16} zur Gewissheit, dass in 1 Th 1_8 2 Th 3_1 das Wort des erhöhten[2]) Κύριος gemeint ist, und nicht etwa die Verkündigung Jesu. — Alles wird endlich bestätigt durch R 10_{17}[3]), wo ῥῆμα Χριστοῦ zu lesen ist und wo, nach dem ganzen Zusammenhang des Kapitels, nur das Wort des erhöhten Christus gemeint sein kann[4]). Es fragt sich nur, was Paulus unter dem Wort des erhöhten Christus versteht.

Im Unterschied von λόγος τοῦ θεοῦ haben wir hier 1. niemals eine Beziehung aufs A. T., aber 2. ist auch niemals eine Zusammenfassung für „Christentum" gemeint. Gemeinsam scheint beiden Vorstellungen, dass das betreffende Wort unmittelbar auf die Missionspredigt bezogen wird (für λόγος τοῦ Κυρίου ist das offenkundig, in 1 Th 1_8 2 Th 3_1 R 10_{17}); nur K 3_{16} scheint eine Ausnahme[5]) zu machen: hier ist ein Wort gemeint, das in der Gemeinde wohnen soll.

---

1) cf. pg. 10 Anm. 2.

2) Der Nachweis der Richtigkeit dieser Auffassung wird erst vollendet durch die Untersuchung von εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, s. u. pg. 107 ff.

3) Wenn hier eine mit ῥῆμα gebildete Formel gleich mit erörtert wird, so geschieht es in der Voraussetzung, dass ῥῆμα und λόγος weitgehend gleichwertig sind. Daher würde das Material zum Verständnis von „λόγος τ. Κ." unvollständig beigebracht sein, wenn nicht R 10_{17} gleich mit erörtert würde. Die Besonderheiten des Ausdrucks ῥῆμα werden später untersucht werden.

4) Dass hier, im Unterschied von den drei vorhergehenden Stellen, beidemal der Artikel fehlt, hat nur stilistische Gründe.

5) Eine Ausnahme scheint dies zu sein, wenn man eine Voraussetzung teilt, die seit Wernles Forschungen („Die Anfänge unserer Religion") ziemlich verbreitet ist und auch auf den ersten Blick plausibel erscheint — die Voraussetzung nämlich, dass für Paulus ein spezifischer Unterschied besteht zwischen dem Wort der Missionspredigt und dem Wort der Gemeindepredigt. Die Frage kann in unsrer Untersuchung nicht *in extenso* erörtert werden; nur gelegentlich können Beiträge zu ihrer Beantwortung geboten werden.

Aber diese Vorstellung ist nur der Spezialfall einer Eigentümlichkeit, welche bei der Vorstellung vom λόγος τοῦ Κυρίου deutlicher hervorzutreten scheint als bei der Vorstellung vom λόγος τοῦ θεοῦ: an allen Stellen scheint der Gedanke durchzuschimmern, dass das Wort mit dem Innern seiner Hörer wie seiner Träger verschmilzt. Diese Vorstellung ist in K 3_{16} ohne weitres deutlich; in R 10_{17} ergibt sie sich aus dem ganzen Zusammenhang des Kapitels (die Begriffe πίστις und ἀκοή; ausserdem V. 8 ff., V. 14 f.); im 1 Th 1_8 und 2 Th 3_1 endlich zeigt sich diese Vorstellung wie unbewusst, aber grade darin wird deutlich, wie selbstverständlich sie dem Paulus gewesen sein muss. — Wenn es nämlich 1 Th 1_8 heisst „ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λ. τ. Κ. οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ . . ., ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν", so kann „ἡ πίστις ὑμῶν . . ἐξελήλυθεν" nur ein andrer Ausdruck sein für „ἀφ' ὑμῶν ἐξήχηται ὁ λ. τ. Κ." Dies bedeutet nun entweder: das Bekanntwerden ihres πιστεύειν ist eine Verbreitung des λόγος τοῦ Κυρίου; oder aber, wenn man ἐξελήλυθεν bei der einfachsten Bedeutung belässt: Ausbreitung des Glaubens und Ausbreitung des Worts ist ein und dasselbe. Beidemal zeigt die Stelle, dass das πιστεύειν gewissermassen identisch sein muss mit dem λόγος τοῦ Κυρίου. Das Wort verschmilzt also mit dem Innern seiner Hörer, und dadurch werden diese wieder Träger des Worts[1]). —

---

1) Die Exegese des Verses ist strittig. Weit verbreitet ist es (seit Lünemann: z. B. Hofmann, Bornemann, Zöckler), den Vers in zwei selbständige Hälften zu zerlegen, durch ein Kolon hinter τοῦ Κυρίου. Der entscheidende Grund hiergegen scheint zu sein, dass das οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαΐᾳ offenbar die Ortsbestimmung aus V. 7 wieder aufnimmt. Die Thessalonicher (V. 7:) sind ein τύπος geworden für alle Gläubigen in „Gesamtgriechenland" (v. Dobschütz z. St.); inwiefern? (V. 8:) weil von ihnen aus das Herrenwort erschollen ist — aber nun nicht bloss in „Griechenland", fügt Paulus bei, sondern in der ganzen Welt. Doch wird diese Beifügung abermals erweitert durch den Zusatz: [in der ganzen Welt] „ist euer Glaube auskommen". Dieser Zusatz wird wohl mit v. Dobschütz folgendermassen erklärt werden müssen: „dass die Thessalonicher an jedem Ort missioniert hätten, konnte P. nicht sagen; dass man überall . . . von ihrem Glauben gehört habe . . .,

Noch deutlicher redet 2 Th 3_1: . . ἵνα ὁ λ. τ. Κ. τρέχῃ καὶ δοξάζηται καθὼς καὶ πρὸς ὑμᾶς. Die Vorstellung, dass das Wort des Herrn „δοξάζεται", ist höchst auffällig; sie findet sich nur noch *Acta* 13_{48}. Bedeuten kann sie bloss, dass

---

war bei dem regen Verkehr möglich". Aber nun scheint v. D. diese Beobachtung zu überspannen; er scheint zu exegesieren, als ob dastünde „οὐ μόνον γὰρ ἐξήχηται ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ Κυρίου ἐν τῇ Μ." κτλ., ἀλλὰ κτλ.: nicht nur habt ihr in euren Nachbargebieten missioniert, sondern in der ganzen Welt hat man von euch gehört. Ob grammatisch der Satz diese Bedeutung haben kann? er ist ja jedenfalls ein Anakoluth; so wird das Argument aus der Grammatik *in dubio* bleiben. Aber entscheidend scheint die Beobachtung zu sein, von der wir ausgingen, nämlich dass die Ortsbestimmung in V. 8 an V. 7 anknüpft: grade das ἐξήχηται κτλ. soll nicht auf Mazedonien usw. beschränkt sein! Also dies „ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ Κυρίου" wird näher bestimmt durch „ἡ πίστις ὑμῶν ἐξελήλυθεν". Es besteht also, trotzdem v. D. Einspruch erhebt, in der Tat die Notwendigkeit, „die beiden Wendungen als gleichbedeutend aufzufassen". Ganz unmöglich ist es nun, das ἐξήχηται κτλ. zu verstehn als einen Ausdruck für die Tatsache, dass man vom Glauben der Thessalonicher gehört hat; denn dabei muss die Bedeutung von λ. τ. Κ. umgebogen werden, cf. z. B. Hofmann z. St. (pg. 160; ähnlich Bornemann, Zöckler): „man hat allerwärts von der neuen Lehre gehört, welche in Thessalonich Anhang gefunden". — Demnach muss umgekehrt „ἡ πίστις ὑμῶν ἐξελήλυθεν" verstanden werden als ein Ausdruck für die Tatsache, dass das Wort Gottes von Thessalonich aus erschollen ist. Das bedeutet nun entweder: wo man von der πίστις der Thessalonicher hört, da vernimmt man das Wort des Herrn. Daraus würde sich die Anschauung ergeben, dass schon die Kunde von der πίστις notwendig „Wort des Herrn" ist: schon die Beschreibung von dem, was πίστις ist, ist „Wort des Herrn". So ergibt sich also aus der Stelle, dass „Wort und Glaube" aufs innigste verschmelzen. — Erst recht wird das deutlich, wenn man, wie gesagt, ἐξελήλυθεν nicht in der übertragenen Bedeutung nimmt („euer Glaube ist kundworden"), sondern in der einfachen Bedeutung „euer Glaube hat sich ausgebreitet". Bei dieser Exegese würde ohne weitres deutlich sein, dass „Ausbreitung des Worts" und „Ausbreitung des Glaubens" ein und dasselbe ist; dies scheint uns vielleicht eine ganz alltägliche Identifikation, weil wir an die Bedeutung „πίστις = *fides quae creditur*" gewöhnt sind. Nun ist dies sicherlich nicht der paulinische Glaubensbegriff; zum Überfluss geht das an unsrer Stelle aus V. 9 f. hervor. Dann ergibt sich aber aufs deutlichste, dass für Paulus λόγος [τοῦ Κυρίου] und πίστις ineinander verwachsen.

das Wort als ein Wort aus dem Munde des Herrn vernommen wird und darum wie das ὄνομα Κυρίου selbst gepriesen wird. Die Vorstellung vom δοξασθῆναι des λόγος bekundet also, dass Einkehr des Worts und Einkehr des Κύριος dasselbe ist. — Damit haben wir den Schlüssel dazu, dass der λ. τ. Κ. mit dem Innren seiner Hörer und seiner Träger verschmilzt: der λόγος τοῦ Κυρίου kann mit dem Κύριος selbst identifiziert werden, und weil der Κύριος (als der Geist!) aus den Trägern des Wortes spricht und in allen Empfängern des Wortes wohnt, deswegen gehört es zum Wesen der Vorstellung von einem λόγος τοῦ Κυρίου, dass dieser λόγος mit seinen Trägern und Empfängern verschmilzt. Diese genauere Beobachtung, zu der uns 2 Th 3_1 angeleitet hat, liesse sich erst recht bestätigen durch nähere Betrachtung von K 3_{16} und R 10_{17} [1]). — Hinter der Formel ὁ λόγος τοῦ Κυρίου mit den verwandten Wendungen schimmert also eine in sich geschlossne Vorstellung durch von dem Wort, das der erhöhte Christus redet. Vorläufig [2]) isoliert steht daneben die Beziehung der Formel auf den irdischen Jesus 1 Th 4_{15}, von wo wir doch ausgingen.

Am nächsten verwandt mit den Formeln „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ“ und „ὁ λόγος τοῦ Κυρίου“ ist der absolute Gebrauch von „ὁ λόγος“. — Dass Pl die beiden Hauptformeln nicht selbst gebildet hat, ist selbstverständlich; aber auch diese Abkürzung „ὁ λόγος“ ist schon vorpaulinische Tradition, was innerhalb des N. T. besonders in der Synopse und in den Acta hervortritt. Und zwar meint diese Abkürzung dasselbe Wort, das je nachdem als Gottes- oder Herrenwort

1) In K 3_{16} handelt es sich um Charismen; hier dominiert also die πνεῦμα-Christus-Anschauung. Für R 10_{17} müsste der ganze Gedankengehalt dieses merkwürdigen Kapitels entwickelt werden; genug, wenn wenigstens behauptungsweise darauf hingewiesen wird, dass in V. 4, V. 12 f. (ὄνομα, πλοῦτος!), V. 14 f. (οὗ οὐκ ἤκουσαν heisst — cf. Sanday-Headlam und Zahn —: den sie nicht gehört haben; man hört ihn aber, V. 15, in den Aposteln) die „christusmystische“ Anschauung dominiert — cf. vollends die Identifikation von Christus und ῥῆμα, s. u. pg. 58 ff.

2) Vgl. aber unten pg. 109 Anm. 1.

bezeichnet wird; es ist also nicht ein Mittelwesen gemeint, durch welches Gottes Beziehung zur Welt geregelt würde, sondern ein Wort, das in einer konkreten Verkündigung ertönt. Es steht nämlich mit dem paulinischen Gebrauch von „ὁ λόγος“, wie es bei λ. τ θ. und λ. τ. K. stand: alle Stellen haben Beziehung auf die Missionspredigt. Aber nun wird „ὁ λόγος“ nie gebraucht von der äusseren Wortausbreitung oder von der „objektiven“ Art des Wortes als „Botschaft“ oder „Lehre“; vielmehr ist an allen fünf Stellen, wo der Ausdruck vorkommt, die Rede vom Austeilen und vom Empfangen des Wortes.

Von den Wortspendern ist die Rede Ph 1_{14} und E 6_{19}. Ph 1_{14} lautet: [ὥστε] τοὺς πλείονας τῶν ἀδελφῶν ἐν Κυρίῳ πεποιθότας τοῖς δεσμοῖς μου περισσοτέρως τολμᾶν ἀφόβως τὸν λόγον λαλεῖν. Natürlich könnte hier ohne weitres für „ὁ λόγος“ eingesetzt werden „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ“ — wennschon die Lesart, die diese Einsetzung wirklich vollzieht, zu verwerfen ist[1]). Es scheint also zufällig zu sein, dass die Abkürzung „ὁ λόγος“ gebraucht wird; nur die Geläufigkeit dieser Abkürzung zeigt sich jedenfalls an unsrer Stelle. — Aber E 6_{19} erlaubt uns den Rückschluss, dass auch in Ph 1 eine (unbewusste!) besondre Empfindung den besondren Gebrauch grade der Abkürzungsformel veranlasst. Doch es scheint fraglich, ob wir diese Epheserstelle überhaupt in Anspruch nehmen dürfen für den besondren Sprachgebrauch von ὁ λόγος; denn hier steht λόγος ohne Artikel. Die Stelle lautet: (ἐν δεήσει . .) ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου, ἐν παῤῥησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου. Nun weist aber grade das Fehlen des Artikels auf einen feststehenden Gebrauch von „ὁ λόγος“ zurück. Denn die Meinung der Stelle scheint zu sein: Paulus möchte, wenn er predigt (ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος), wirklich „ein Wort“ finden. Ist diese Exegese richtig[2]),

---

1) cf. D. Haupt z. St.

2) Die Exegese scheint vielleicht auf den ersten Blick willkürlich; wenn Paulus wünscht, ihm möchte, wenn er predigt, „ein Wort“ gegeben werden, so scheint das zu bedeuten: er möchte „das rechte Wort“ finden, wenn er redet. Und hierauf läuft auch die verbreitetste Exegese hinaus; sie zieht Mt 10_{19} als Parallele heran (Chrysostomus,

so muss der Ausdruck „ein Wort“ natürlich prägnant verstanden werden: ein λόγος ist gemeint, der λόγος zu heissen verdient — Gottes Wort. „Ein Wort“ ist also nur die dem Zusammenhang entsprechende Umschreibung für „das eine“ Wort, für den „λόγος“; dass der Artikel fehlt, kommt daher, dass es sich um die wiederholten Fälle handelt, da Paulus „den Mund auftut“. — Nun wird dieser λόγος nach Analogie des prophetischen Wortes gedacht. Das zeigt sich in dem δοθῆναι: ein Wort, das „gegeben“ wird, stammt unmittelbar aus Gott, wird also dem, in dessen Mund es gelegt wird, durch Inspiration vermittelt — der Wortträger ist also ein Prophet[1]). Dass nun Paulus bei seiner Predigt

---

ed. Migne pg. 169 — Hinweis bei Wohlenberg; ebenso Meyer, Hofmann). Aber es fragt sich, ob man ohne weitres für unsren Satz einsetzen könnte „ἵνα μοι δοθῇ τί λαλῶ“, wie man nach der Analogie von Mt 10 auslegt; ob man dann nicht vielmehr erwarten sollte, dass „λόγος“ ganz wegfiele? dass Pl also geschrieben hätte „ἵνα μοι δοθῇ ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος μου ἐν παῤῥησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου“? Denn was Mt 10_{19} beschrieben wird, ist doch eben das, was Paulus hier „παῤῥησία“ nennt. Fügt Pl dennoch „λόγος“ hinzu, so darf die Vermutung gewagt werden, dass hier hineinspielt, was Harnack die „sakrale“ Vorstellung vom Wort genannt hat: Paulus wünscht, ihm möge „Logos“ gegeben werden beim Predigen. M. a. W.: er wünscht, dass sein Predigen dynamisches, pneumatisches Prophetenwort sein möge, — dann wird die Folge sein, dass sein γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου in Parrhesie erfolgt, d. h. mit den rechten Worten. Also die Parallele zu E 6_{19a} ist nicht Mt 10_{19}, sondern Mt 10_{20}: οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν. Die Parallele zu Mt 10_{19} aber ist nicht E 6_{19a}, sondern, wie gesagt, E 6_{19b}. — Unsre Exegese würde allerdings teilweis mitbetroffen werden von den Einwänden, welche D. Haupt gegen die zuerst genannte Auslegung vorgetragen hat. Aber die Berufung auf K 4_3 erscheint nicht zwingend — s. u.; 3_4ff. spricht nicht gegen uns, da nach unsrer Auffassung Pl sich hier nicht inspirative Erkenntnisse wünscht, sondern pneumatische δύναμις; endlich ist bei unsrer Auffassung von „λόγος“ das ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου kaum ein „matter Zusatz“, sondern es gibt vielmehr die Situation an, in der die Gabe des λόγος notwendig ist.

1) Als Bestätigung dieser Beobachtung dürfen wir R 9_{28} auffassen: λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ γῆς. Man kann zwar schwerlich anders übersetzen als „sein Wort wird der Herr ausführen“ (Weizsäcker), aber die Möglichkeit des Gebrauchs von λόγος ohne Artikel und ohne Zusatz beruht nur in der Vorstellung

(ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος) fortwährend der Gabe des λόγος bedarf, das kommt daher, dass nur durch den λόγος die Predigt ist, was sie sein soll, nämlich Gottes Tat und Wirkung [1]). — Nur ein besondrer Ausdruck für diese Wirkungskraft des λόγος ist die Betonung der παῤῥησία; und hier spricht Ph 1_{14} (τολμᾶν, ἀφόβως) noch stärker als E 6_{19}! Die Parrhesie ist nämlich ein Hauptkennzeichen des prophetischen Worts überhaupt; denn dies Wort tritt seinem ganzen Wesen nach in Gegensatz zur Welt (vgl. etwa Mt 10_{19}, Jes 6, Jer 1), und zwar zeigt sich grade in diesem Gegensatz die Wirkungsmacht und Göttlichkeit des λόγος: das prophetische Wort ist ja Gottes Wirkungsmacht in und an der Welt. Auch für Ph 1_{14} darf also die These gewagt werden, die für E 6_{19} ohne weitres wahrscheinlich war: dass bei „ὁ λόγος" die Vorstellung des prophetischen Wortes durchscheint, und das bedeutet: die Vorstellung eines wirkungskräftigen Worts.

Es fragt sich, ob diese These sich an den übrigen Beispielen unsres Sprachgebrauchs bewährt. — Nicht von der Austeilung, sondern von der Aufnahme des Worts ist die Rede 1 Th 1_6 und G 6_6. Bei diesen beiden Stellen ist unsre Hauptaufgabe, zu verteidigen was bisher feststand: dass „ὁ λόγος" das Gotteswort bedeutet, und nicht die „Botschaft" oder „Lehre" an sich. 1 Th 1_6 heisst es: καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ Κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς κτλ. Hier ist die Exegese,

---

vom prophetischen „λόγος". Wie hat die Septuaginta selbst den Sinn aufgefasst?

1) Man könnte einwenden: dass die Predigt Gottes Tat und Wirkung ist, liegt nicht am „λόγος", sondern am „δίδοσθαι". Aber die Prägnanz des λόγος-Begriffs steht auch unabhängig vom δίδοσθαι fest, s. o. pg. 19 Anm. 2. Aber auch wenn unsre Auffassung von „λόγος" sich nicht halten liesse, so würden unsre Beobachtungen zu E 6_{19} inhaltlich jedenfalls bestehn bleiben. Denn auch bei der Hofmannschen Exegese (s. o. pg. 19 Anm. 2), der wir uns dann anschliessen würden, bestände ja die Beobachtung zu Recht: wir haben hier die Vorstellung, dass ein Wort geschenkt wird — offenbar auf pneumatische Weise. Wir haben hier also auf jeden Fall inhaltlich die Inspirations-Vorstellung und d. h. (cf. die Inspiration der Propheten) die Wort-Vorstellung — auch wenn hier nicht unmittelbar von einem „λόγος" die Rede sein sollte.

bei der unter λόγος die „Botschaft“ des Apostels als solche verstanden wird, unwahrscheinlich schon wegen des Zusammenhangs der Stelle selbst und wegen unsrer bisherigen Stellen; vor allem aber ist δέχεσθαι geradezu t. t.[1]) für die innere Annahme des „Wortes“, bedeutet also nicht die äussre Entgegennahme der „Botschaft“, durch die das „Wort“ übermittelt wird. Denn der Gebrauch von δέχεσθαι ist nach 1 Th 2_{13} zu verstehn, wo παραλαμβάνειν λόγον ἀκοῆς τοῦ θεοῦ dem δέχεσθαι λόγον τοῦ θεοῦ gegenübergestellt wird. Dann kann also in 1 Th 1_6 ὁ λόγος nur das „Gotteswort“ selbst sein, das abgekürzterweise „das Wort“ κατ’ ἐξοχήν genannt wird. — Nun könnte sich wieder, wie bei Ph 1, die Frage erheben, ob es nicht zufällig ist, dass hier statt des volleren Ausdrucks die Abbreviatur gebraucht wird. Sicher ist aber jedenfalls, dass auch hier, wie in E 6_{19} und Ph 1_{14}, von der Wirksamkeit des Wortes die Rede ist. Nun ist deutlich, dass der Ausdruck ὁ Λόγος sicher nicht t. t. ist eben für diese „Wirkungskraft“ des Gottesworts; er wird sicher nicht an allen Stellen gebraucht, wo von ihr die Rede ist. Nur so viel darf konstatiert werden, dass bisher, wo der abgekürzte Ausdruck gebraucht wurde, immer auch von der Wirksamkeit des λόγος die Rede war.

Und diese These bewährt sich weiter, zunächst an G 6_6: κοινωνείτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς. Zweifellos nähert sich „λόγος“ hier der Bedeutung „Lehre“, wie die Verbindung mit κατηχεῖσθαι zeigt; das liegt aber einfach daran, dass nicht, wie in den drei Stellen bisher, die erste Missionspredigt gemeint ist, sondern ihre Fortsetzung im Katechumenat, innerhalb der Gemeinde. Die Gemeinde ruht aber auf der κοινωνία, und solche κοινωνία wird hier erwartet für das Verhältnis zwischen Wortspendern und Wortempfängern; darin liegt aber kein synthetisches, sondern ein analytisches Urteil: das Verhältnis zwischen Katecheten und Katechumenen ist ohne weiteres ein Verhältnis der κοινωνία[2]), wenn es rechter Art ist. Also be-

---

1) Dies betont auch A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903, pg. 46; ebenso Bornemann zu 1 Th 2_{13}.

2) Dabei kann sehr wohl daran gedacht sein, dass die Gemeinde

deutet auch hier „ὁ λόγος“ nicht „die Lehre“ im Sinne einer statutarischen „*institutio*“, sondern es ist damit „das Gotteswort“ gemeint, wie in den drei Stellen bisher. Die Stelle sagt also, dass, wo der λόγος ist, naturgemäss auch κοινωνία herrschen soll. So ist also auch hier von der Wirksamkeit des λόγος die Rede, und zwar von seiner Wirkungsweise: denn die Vorstellung der κοινωνία fasst die Wirkung des Wortes bei Predigern und Hörern zusammen.

Wie das aufzufassen ist, zeigt die letzte Stelle des absoluten Gebrauchs von λόγος, K 4_3. Denn während in G 6_6 noch vorwiegend an die Empfänger gedacht wurde, fallen in K 4_3 Spender und Empfänger für die Betrachtung völlig zusammen. Die Stelle heisst: προσευχόμενοι . . περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου, λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ . . ., ἵνα φανερώσω αὐτὸ ὡς δεῖ με λαλῆσαι. Beim ersten Blick würde man die Stelle nur auf den Wortspender, Paulus, beziehen, wie die Parallele E 6_{19}. Aber dem ἀνοῖξαι θύραν τοῦ λόγου lässt sich doch wohl kein andrer Sinn abgewinnen als der, dass Gott Empfänglichkeit wecken möge[1]). Also fällt nach der Anschauung des

---

für den Unterhalt ihres Lehrers zu sorgen habe (cf. z. B. Lütgert, Freiheitspredigt . . . in Korinth, 1908, pg. 73); nur scheint Paulus, wie Johannes, einen prägnanten Begriff der κοινωνία zu besitzen.

1) Freilich sind die Bedenken gewichtiger Art, welche D. Haupt gegen diese Fassung des „ἀνοίξῃ θύραν κτλ.“ vorbringt; und P. Ewald, der diese Bedenken nicht teilt, findet darum die Stelle so „schwierig“, „dass man an eine Textverderbnis denken könnte“ (Zahns Kommentar, X, 1905, pg. 5). Dennoch scheint das ἀνοῖξαι θύραν eine Art *terminus technicus* zu sein: 1 K 16_9 und 2 K 2_{12}; cf. auch Act. 14_{27} — NB 16_{14} — und Apc. 3_8 (von Wohlenberg z. St. angeführt). Erhüben sich nicht aus dem Zusammenhang Bedenken, so würde man also ohne weitres an die Weckung der Empfänglichkeit bei den Hörern denken. Nun scheinen diese Bedenken nicht unüberwindlich zu sein. Das Hauptbedenken stammt aus dem Zusammenhang des ganzen Briefs; es liegt darin, dass bei unsrer Exegese vorausgesetzt wird, der Apostel sei während der cäsareanischen Gefangenschaft — aus welcher unser Brief stammen wird, cf. Haupt a. a. O., pg. 70 ff. — nicht von jeder Wirksamkeit abgeschnitten gewesen. Diese Voraussetzung lässt sich aber stützen 1. durch den Hinweis auf den Philemon-

Apostels die von Gott geweckte Empfänglichkeit der Hörer zusammen mit der Gottgemässheit (ὡς δεῖ) seines Worts; und wie wir aus E 6_{19} Ph 1_{14} wissen, bedeutet diese Gottgemässheit: ὅτι λαλεῖ ὡς λόγια τοῦ θεοῦ.

Unser Ergebnis haben wir schon vorweggenommen: „ὁ λόγος“ ist nur ein andrer Ausdruck für das Gottes-

---

brief (V. 10: ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς), 2. durch den Hinweis auf die Parallelstelle E 6_{19}f. — vorausgesetzt, dass die exegetische Auffassung, der wir uns angeschlossen haben, haltbar ist (cf. Ewald a. a. O., pg. 6 f.); 3. weist Ewald (pg. 5) auf die συνεργοί pg. 10 ff. Aber fast noch wichtiger, als dies Bedenken, das von Einleitungsfragen ausgeht, ist ein grammatisches Bedenken. Denn es scheint unzweifelhaft, dass das ἵνα in V. 4 nur von ἀνοίξῃ oder von προςευχόμενοι abhängig gemacht werden darf (cf. Haupt z. St.). Dann bekommt aber unsre Stelle das doppelte Gesicht, dass sie eine Wirkung Gottes bei den Hörern und beim Prediger in eins setzt; und diese befremdliche Anschauung (die wir im Text voraussetzen) müsste unbedingt vermieden werden, wenn sie sich nicht anderweitig stützen liesse. Nun scheint sie sich in der Tat stützen zu lassen; aber nur eine Gesamtdarstellung der ganzen Wort-Gottes-Anschauung könnte zeigen, wie für die Betrachtung des Pl. die Wirkung Gottes bei Hörern und Predigern in eins fällt, und nur das Gesamtresultat unsrer gegenwärtigen Arbeit kann wenigstens vorläufig zeigen, wie das zu denken ist — jetzt kann höchstens auf den κοινωνία-Gedanken in G 6_6 verwiesen werden und, im voraus, auf die Paralleluntersuchung zu εὐαγγέλιον, besonders pg. 93. Jedenfalls muss für unsre Exegese zunächst die wichtigste Begründung fehlen; so muss diese Exegese notwendig unsicher bleiben. — Daher dürfen wir uns die Möglichkeit offen halten, uns der Auslegung D. Haupts anzuschliessen. In diesem Falle ergäbe unsre Stelle die Anschauung: die äussre Bewirkung der Gelegenheit zu predigen und die innere Bewirkung des richtigen Worts fallen zusammen. Die Stelle beweist also jedenfalls aufs nachdrücklichste, dass der „λόγος“ unmittelbar als wirksam gedacht wird: seine äussre Ausrichtung und seine innere Kraft sind nicht voneinander zu trennen. — Dass „das Wort“ unmittelbar als wirksam gedacht wird, ist das Hauptergebnis unsrer Untersuchung zu „ὁ λόγος“, die wir hier abschliessen; aber auch dies Hauptergebnis kann fraglich erscheinen: der Stellen sind so wenige, dass das Resultat notwendig unsicher bleibt. Aber grade für das absolut gebrauchte „ὁ λόγος“ gibt es so viele ausserpaulinische Parallelen, dass der blosse Hinweis auf sie genügen muss; und dabei denken wir nicht an Joh. 1 und die Parallelen, sondern besonders an die Synopse, die Acta, die katholischen Briefe (B. Weiss, n. t. Th., §§ 18 c, 21 c, 40 b, c, 46 a, c, 52).

oder Herrenwort. Und auch die erste Näherbestimmung dieses Ausdrucks haben wir schon vorweggenommen: dass sich ὁ λόγος an allen Stellen auf die Missionspredigt bezieht, wie auch die beiden Hauptformeln es taten; dass aber die Missionspredigt niemals als solche in Betracht kommt. D. h.: niemals wird darauf reflektiert, dass hier ein *verbum externum* ertönt, welches durch Sendboten von Ort zu Ort getragen wird, vielmehr ist diese Missionspredigt nach ihrer „inneren" Beschaffenheit gemeint, wenn sie als „λόγος" bezeichnet wird: in ihr wird das Gotteswort ausgeteilt und empfangen. Diese These, die wir gleich vorweg aufstellten, ist durch die Verhandlung der fünf Stellen näher bestimmt worden: überall schimmerte die Vorstellung von der Wirksamkeit des Gotteswortes durch. Aber darin zeigt sich nur, dass „ὁ λόγος" eben eine Abkürzung der beiden Hauptformeln ist; die Vorstellung von der Wirksamkeit des Worts gab auch bei den zwei Hauptformeln den Ausschlag. Denn bei λόγος τ. θ. war unsre letzte Erkenntnis: in diesem λόγος werden die „christlichen Inhalte" dem einzelnen zugänglich (=κλῆσις! o. pg. 13 Anm. 3), und bei λόγος τ. K. sahen wir überall die Vorstellung durchschimmern, dass dies Wort mit dem Innern der Prediger wie der Hörer verschmilzt. Mit beidem ist aber nur gesagt, was an allen Stellen des Gebrauchs von ὁ λόγος hervortrat: das „Wort" ist ein wirksames Wort.

Eine weitre Frage ist, wie „ὁ λόγος" mit jeder einzelnen der beiden andren Formeln verwandt ist. — Aber ist diese Frage überhaupt berechtigt? Sie wäre ganz unberechtigt, wenn sie bedeutete, dass hier drei verschiedene Vorstellungen verglichen werden sollten. Natürlich aber kann es sich bei diesen drei Formeln nicht um drei verschiedene Vorstellungen handeln, sondern nur um drei verschiedene Ausprägungen einer und derselben Vorstellung; das zeigt sich zum Überfluss darin, dass die drei Ausdrücke in einem und demselben Gedankengang durcheinander gebraucht werden: cf. 1 Th 1/2. Es ist also nicht so, dass etwa λόγος τοῦ Κυρίου der t. t. wäre für die Verschmelzung des „Wortes" mit dem Innern der Hörer usf. Wie wir es schon gelegentlich

(zu 1 Th 1_6) betont haben, so ist es durchgängig: jede der drei Formeln zeigt eine Art Wahlverwandtschaft zu gewissen Anschauungen; aber diese Anschauungen können auch in ganz andren Zusammenhängen auftreten, und auch in der Verbindung mit der betreffenden Formel kann die besonders verwandte Anschauung sich in verschiedener Art und Stärke zeigen. — Aber, dies vorausgeschickt, haben wir in der Tat ein Recht, die Verwandtschaft der drei Formeln untereinander zu prüfen. Denn es gibt doch offenbar Grenzen, über die hinaus Paulus den Gebrauch jeder der drei Formeln nicht ausdehnen würde; noch heutzutage würde ja ein guter Homilet ganz unwillkürlich einen Unterschied machen im Gebrauch von „Wort Gottes“, „Wort des Herrn“ und „Wort“ überhaupt.

Nun ist zunächst die Verwandtschaft zwischen λόγος τοῦ Κυρίου und ὁ λόγος augenscheinlich; die Wirkungsweise des Wortes wird bei den beiden Formeln ganz gleichartig beschrieben. Beim λόγος τοῦ Κυρίου beruhte die Vorstellung einer „Verschmelzung“ auf der Anschauung von der Innewohnung des Κύριος, in Wortspendern (K 3_{16} R 10_{17} 1 Th 1_8) wie Wortempfängern (K 3_{16} R 10_{17} 1 Th 1_8 2 Th 3_1); bei ὁ λόγος blickte die Anschauung durch, dass Gott im „Wort“ des Predigers gegenwärtig ist, und dass darum auch für die Hörer das „Wort“ Gottes Gegenwart und Wirksamkeit bedeutet (K 4_3). Dass dies die Anschauung ist, ergibt sich daraus, dass das Wort wie ein Prophetenwort gedacht wird (Ph 1_{14} E 6_{19}): das Prophetenwort ist Gottes eigne Gegenwart und Wirksamkeit; die paulinische Anschauung geht über die prophetische nur dadurch hinaus, dass Gottes Gegenwart sich auch den Wortempfängern zuwendet. Und darum wirkt das Wort ohne weitres κοινωνία (G 6_6). Das Element dieser Wirksamkeit ist hier der λόγος selbst, wie es bei der parallelen Anschauung vom λόγος τοῦ Κυρίου der Κύριος sein musste. — Dafür wird dann bei ὁ λόγος Gott selbst ausdrücklich als der wirkende genannt (K 4_3), was aber auch schon in der Vorstellung des Prophetenwortes liegen würde. Hier zeigt sich also, dass die Formel auch mit „λόγος τοῦ θεοῦ“ verwandt ist; dies kommt auch darin zum Vorschein, dass

ὁ λόγος ebenso wie ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Bezeichnung für „Christentum“ sein kann (G 6_6 1 Th 1_6).

Diese Vergleichung gibt uns auch die Möglichkeit, hier den ersten Abschnitt unsrer Untersuchung abzuschliessen. Denn die Vergleichung hat uns erst völlig gezeigt, worin die Gemeinsamkeit der drei Formeln besteht, und unser eigentliches Resultat besteht naturgemäss nicht in den Besonderheiten der drei Synonyma, sondern in dem, was ihnen gemeinsam ist. Gemeinsam ist ihnen die Vorstellung — und hier wiegt die Zahl der 19 resp. 14 Stellen! —: ein Wort ist das Wort aus Gottes resp. Christi Munde und darum ist es ein wirksames Wort; und zwar ist dies immer Wesensbestimmung für ein konkretes Missionswort.

Unsre nächste Aufgabe ist, den Gebrauch von Λόγος überhaupt zu untersuchen; dabei wird sich zeigen, dass die Bestimmungen, die für das absolut gebrauchte ὁ λόγος gelten, sich in mannigfacher Weise beim Gebrauch von λόγος überhaupt wiederfinden. — Gleich die erste These, die wir bei „ὁ λόγος“ aufstellten, beherrscht auch unsere Untersuchung des Gesamtgebrauchs von λόγος: λόγος bedeutet bei Pl niemals „Verkündigung“ oder „Botschaft“ oder „Lehre“. Den Sinn von „Lehre“ kann gelegentlich, durch den betreffenden Zusammenhang, der Plural „οἱ λόγοι“ gewinnen. Dieser Plural kommt fünfmal bei Paulus vor: 1 Th 4_{18} 1 K $2_{4\ 13}$ 14_{19} E 5_6. In E 5_6 (μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις) könnte man gradezu „Lehre“ übersetzen, und in 1 Th 4_{18} (ὥστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις) bezeichnen die „λόγοι“ die eben vorhergehende „Unterweisung“ des Paulus. Hingegen scheint in 1 K $2_{4\ 13}$ 14_{19} der Plural als solcher empfunden zu werden; darum werden diese Stellen erst nachher mit erwähnt werden.

Der Singular λόγος also bedeutet niemals „Verkündigung“, sondern immer „Wort“ im strengen Sinne. Das steht von vornherein fest beim Sprachgebrauch unsrer beiden Hauptformeln, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ und ὁ λόγος τοῦ Κυρίου. Dass λόγος τοῦ θεοῦ (mit den verwandten Wen-

dungen) in der Anwendung auf das a. t. „Wort" nicht „Verkündigung" oder „Lehre" bedeutet, liegt auf der Hand: es ist ja das inspirierte Wort aus Gottes Munde gemeint. Der Schluss auf die grössere Stellengruppe ist zwingend: auch in der Anwendung auf die Christentumspredigt heisst λ. τ. θ. nicht „Lehre" (oder Botschaft) Gottes, sondern Wort Gottes. Ebenso sind bei λόγος τοῦ Κυρίου die heterogenen Stellen (1 Th 4_{15} R 10_{17}) unmittelbar deutlich: sie beweisen zugleich für die übrigen Stellen, dass nicht die „Lehre des Herrn", sondern das „Wort des Herrn" gemeint sein muss[1]).

Ohne weitres ist auch klar, dass beim Gottes- und beim Herrnwort nur in den Ausnahmefällen an einzelne Dikta Gottes resp. des Herrn gedacht wird; der vorherrschende Artikelgebrauch beweist, dass mit „Wort" eine bestimmte Kundgebung Gottes und des Herrn bezeichnet wird, nämlich die eine, einheitliche Kundgebung Gottes (des Christus) in Rede.

Nun zeigt der paulinische Gebrauch von „λόγος" durchweg diese Tendenz: auch hinter der Vorstellung einzelner Dikta steht meist[2]) die Vorstellung einer „Gesamtkundgebung"[3]). Das zeigt sich zunächst an den Stellen, wo „Wort" von menschlicher Rede gebraucht wird. Es zeigt sich beim Gebrauch der Formel λόγῳ καὶ ἔργῳ. Paulus wendet sie an, um sein eignes Gesamtverhalten in der Missionstätigkeit (R 15_{18}) oder den ethischen Gesamthabitus seiner Leser (K 3_{17}) zu kennzeichnen; auch in der Entgegensetzung zu ἔργον (2 K 10_{11}) hat λόγος denselben Sinn. Und der gleiche Gebrauch von λόγος findet sich K 4_6

1) Bei Wilke-Gr. s. v. erscheinen die Stellen 1 K 14_{36} 2 K 4_2 K 1_{25} 1 Th 2_{13} 1 Th 1_8 2 Th 3_1 K 3_{16} unter der Rubrik: *doctrina* (= *id quod institutione traditur*)!

2) Ohne weiterreichende Beziehung bezeichnet λόγος ein „Diktum" 1 K 14_{19} (cf. auch V. 9). Vollends belanglos sind Redewendungen wie λόγον διδόναι (R 14_{12}), λόγον ἔχειν (den Ruf haben, K 2_{23}), λόγος = Rechnung (Ph $4_{15\,17}$).

3) Wir haben ja auch im Deutschen diesen doppelten Sprachgebrauch von „Wort": einerseits bezeichnen wir damit ein einzelnes Diktum, andrerseits die gesamte Äussrung einer Person in Rede.

(ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος; „ὁ λόγος ὑμῶν“ heisst: alles was ihr redet) und 1 Th 2_5 (οὔτε γάρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν). — Endlich haben wir dieselbe Vorstellung auch in 2 Th 2_{17} und E 4_{29}, obschon hier, dem Sprachgebrauch nach, λόγος das einzelne Diktum bezeichnet: 2 Th 2_{17} ... στηρίξαι ἐν παντὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ ἀγαθῷ; E 4_{29}: πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, ἀλλὰ εἴ τις ἀγαθός κτλ. Offenbar haben wir auch an diesen Stellen die Vorstellung einer „Gesamtkundgebung in Rede“. Die Vorstellung liegt hier freilich nicht im Gebrauch von λόγος selbst, sondern in der Zufügung von πᾶς. Dennoch beweisen grade diese Stellen, dass die Vorstellung des Paulus, wenn er vom „Wort“ redet, sogleich an den Gedanken rührt, dass jedes Wort „Rede“ ist, d. h. dass in und hinter den einzelnen Dikta sich ein einheitliches Innere kundgibt.

Eine ähnliche Erscheinung können wir feststellen beim Gebrauch von λόγος zur Bezeichnung von Schriftworten. In dieser Anwendung kommt λόγος viermal bei Pl vor: G 5_{14} (ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται), 1 K 15_{54} (τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος), R 9_9 (ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος), R 13_9 (τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσεις . . . καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται). Natürlich ist an diesen Stellen die rein lexikalische Bedeutung von λόγος die allereinfachste: λόγος bedeutet „*dictum*“; unter dieser Überschrift erscheinen die Stellen auch bei Wilke-Grimm. Aber nun ist nicht ein beliebiges „Wort“ gemeint, sondern ein Diktum der „γραφή“; daher dürfte man an allen Stellen gradezu „Schriftwort“ übersetzen, ohne dem Sinn Gewalt anzutun: Paulus wird hier bei „λόγος“ ebenso empfunden haben, wie noch wir bei Schriftzitaten den Ausdruck „Wort“ empfinden. Wir dürfen also auch hier die Erscheinung konstatieren, dass bei λόγος, auch wo es sich um einzelne „Dikta“ handelt, sogleich die Vorstellung einer „Gesamtkundgebung“ durchschimmert. Nur handelt sichs hier nicht um die „Rede“ menschlicher Personen, sondern um das „Wort“ der γραφή.

Ähnliches ist zu sagen vom Gebrauch von λόγος für das apostolische Autoritätswort. Hier kommen abermals vier Stellen in Betracht: 2 Th 2_2 3_{14} 1 K 2_4 2 K 1_{18}. —

2 Th 2_2 werden die Leser gewarnt: lasst euch nicht beunruhigen μήτε διὰ πνεύματος μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν. Die lexikalische Bedeutung ist auch hier einfach „*dictum*"; und es scheint einfach auf den Unterschied von Schreiben und Reden anzukommen, wies in dem ähnlich klingenden Vers 15 zweifellos der Fall ist [1]); die Vorstellung der apostolischen Autorität liegt zweifellos vor, aber sie scheint nur durch das „δι' ἡμῶν" gegeben, nicht durch „λόγος". Jedoch die Verbindung mit „διὰ πνεύματος" [2]) ergibt auch für διὰ λόγου einen volleren Klang: bei πνεῦμα wird an inspirative (prophetische) Äussrungen gedacht und λόγος muss demnach eine „nichtprophetische Äusserung" (v. Dobschütz z. St.) sein, der dennoch Autorität zukommt. Die Empfindung „Autoritätswort" scheint also schon bei λόγος mitzuschwingen [3]); nicht erst durch das δι' ἡμῶν wird der Klang angeschlagen. Deutlicher noch liegen die Dinge in 2 Th 3_{14} (εἰ . . τις οὐχ ὑπακούει τῷ λόγῳ ἡμῶν διὰ τῆς ἐπιστολῆς): ὑπακοή wird einem „Autoritätswort" gezollt; v. Dobschütz z. St. erinnert mit Recht daran, dass ὑπακοή nach paulinischer Anschauung dem Evangelium als dem Gotteswort zukommt. In der Tat klingt hier bei λόγος die Gotteswortvorstellung an — einerlei, wie die lexikalische Bedeutung von λόγος genau zu präzisieren sein mag. Jedenfalls aber ist die Bedeutung „*institutio, doctrina*" nicht wahrscheinlich; — das wird durch die Parallelstelle 2 K 1_{18} bewiesen. Denn wenn es da heisst „ὁ λόγος ἡμῶν ὁ πρὸς ὑμᾶς οὐκ ἔστιν ναὶ καὶ οὔ", so ist damit nicht bloss gesagt, dass Pauli „Predigt" oder „Lehre" wahr ist, sondern vielmehr: dass auf jeden Fall Pauli Autoritätswort sich als das bewährt, was es zu sein be-

---

1) Κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν. „δι' ἐπιστολῆς ἢ διὰ λόγου brieflich oder mündlich heisst es in dem Schreiben der Gemeinde von Vienne b. Eus. h. e. V. 2_2": v. Dobschütz pg. 266 Anm. 3.

2) die nicht gelöst werden darf! cf. v. Dobschütz z. St.

3) Dann wird auch ἐπιστολή schon etwas vom Klang unsres Worts „Epistel" erhalten; denn ἐπιστολή ist „nur durch die Art der Übermittelung [von λόγος] verschieden: schriftliches Wort" (v. Dobschütz).

hauptet — nämlich Christi Wort! mag man Pauli Verhalten beurteilen, wie man will (V. 17)[1]).

Noch einen wichtigen Schritt weiter führt uns die letzte der Stellen, an denen vom apostolischen Wort die Rede ist. Es ist 1 K 2_4: ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως. Dass auch hier λόγος nicht „Verkündigung" bedeuten kann, ist offenkundig; denn erst das Synonym κήρυγμα drückt diese Vorstellung aus, und die Exegese scheint darin einhellig zu sein, dass ein Unterschied zwischen λόγος und κήρυγμα bestehe. Es fragt sich nur, welcher? Das richtige wird sein, dass λόγος und κήρυγμα sich verhalten wie Allgemeines und Besondres[2]): „meine Rede überhaupt und insbesondere meine öffentliche Verkündigung"[3]) (Meyer-Heinrici). Nur steht hier wiederum hinter der Vorstellung „meine Rede" eine prägnante Anschauung; jetzt aber nicht die Anschauung von der apostolischen Autorität, wie in den Stellen bisher: vielmehr gehört unsere Stelle in den gleichen Zusammenhang mit 1 K 1_{17f} und 2_1, und in diesen

1) Diese Exegese beruht auf der Voraussetzung, dass unter „ὁ λόγος ἡμῶν" nicht das Reiseversprechen des Paulus verstanden werden muss (so Erasmus, laut Meyer-Heinrici z. St.). Wir erhalten hier auf jeden Fall ein „moralisches Argument *a majori ad minus*" (M.-Heinr.); hierin scheint Konsensus der Ausleger zu bestehn. Uneins aber sind sie darüber, was unter „ὁ λόγος ἡμῶν" zu verstehn sei. Meist versteht man darunter „die Predigt" des Apostels (z. B. M.-Heinr., Bachmann, Goebel). Aber „der λόγος wird erst in V. 19 bestimmt, ist also hier unbestimmt zu lassen" (Schnedermann z. St.). Nun ist der Sache nach zweifellos die „Predigt" gemeint; denn zweifellos greift der Verweis in V. 19 „ὁ ἐν ὑμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθείς" auf V. 18 zurück. Aber in V. 18 wird gleichsam die „Innenseite" des κήρυγμα hervorgekehrt: das κήρυγμα ist der „λόγος", d. h. der „*sermo*" des Apostels, und hinter dem Ausdruck „λόγος" muss hier eine prägnante Vorstellung stehn — wenn anders unser Vers wirklich ein Argument *a majori ad minus* bringt —: der „λόγος ἡμῶν" (wie er im κήρυγμα erscholl) gab sich von vornherein als „apostolisches Autoritätswort" d. h. als Gottes Wort, resp. (denn cf. V. 19) Christi Wort.

2) So z. B. Meyer-Heinrici und Schnedermann.

3) Diese Unterscheidung kommt also überein mit der Unterscheidung, die wir schon für 2 K $1_{18f.}$ zwischen λόγος und κήρυγμα machten.

Stellen rührt der Gebrauch von λόγος an die spezifisch griechische prägnante λόγος-Vorstellung. Wir untersuchen also zunächst 1_{17} und 2_1 und werden von da aus auf 2_4 zurückschliessen können.

Zu 1 K 1_{17b} findet sich bei Bachmann[1]) eine ausführliche Untersuchung. Wir dürfen uns von deren Resultaten zunächst das polemische Ergebnis aneignen, nämlich dass bei σοφία λόγου nicht zu denken ist „an rhetorische Form und Verwendung von technischen Hilfsmitteln und Kunstgriffen der Beredsamkeit“ (pg. 80). Statt dessen wird man, mit Bachmann, annehmen müssen, dass Paulus hier die korinthische σοφία ablehnt, d. h. (B. 82) eine „Verknüpfung des . . . Inhalts des Ev. mit Erkenntnissen des natürlichen Denkens“. Ist das richtig, so muss λόγου ein qualitativer Genetiv sein; und dann muss „das artikellose λόγος . . . prägnant gebraucht“ sein. Soweit möchten wir Bachmanns Resultate für zwingend halten[2]); fraglich scheint nur, in welchem Sinn die Prägnanz von λόγος verstanden werden muss. Bachmann verweist auf 4_{20}: „Dort und hier bezeichnet ‚λόγος‘ eine Realität, die im Worte aufgeht.“ „Wortweisheit ist ‚also‘ für Pl eine Weisheit, die über das, was dem Urteil der Weisheit unterliegt, nur Worte zu machen weiss.“ Doch nun scheint B.s Auffassung gleich an der nächsten Parallelstelle, 2_1, zu versagen: ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλων ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ. Da muss B. selbst zugeben, dass es nahe liege, „hierbei an die rhetorischen Kunstgriffe insonderheit zu denken“ (a. a. O. pg. 114). Mit diesem Zugeständnis aber fällt die für 1_{17} postulierte prägnante Bedeutung von λόγος. Denn obschon B. auch zu 2_{1ff} sicherlich recht damit hat, dass „nicht die rednerische Form überhaupt“ getroffen wird, dass es sich vielmehr „um die Ablehnung falscher stofflicher Mittel handelt“: so hat er doch zugestanden, dass die prägnante Wortbedeutung von λόγος, die er für 1_{17} postuliert hat, in 2_1 nicht passt.

---

1) Zahns Kommentar zum N. T., Bd. VII, 1905, pg. 79 ff.

2) Für die nähere Begründung dieser Exegese sind Bachmanns Ausführungen zu vergleichen.

— Unsre Aufgabe besteht nun darin: eine Bedeutung für „λόγος“ zu finden, welche einerseits die Prägnanz aufweist, die in 1_{17} angenommen werden muss; andererseits aber muss diese Bedeutung auch in 2_1 passen. Nun brauchen wir eine solche Bedeutung nicht weither zu suchen: sie ist einfach damit gegeben, dass man „Logos“ unübersetzt lässt. Paulus sagt also in 1 K 1_{17b}: das „Element“ (ἐν) meiner Evangelisation darf nicht eine σοφία sein, deren Eigenart „Logos“ ist. „Logos“ ist ein spezifisch griechischer Begriff, für den wir im Deutschen kein Äquivalent haben: er bezeichnet zugleich eine „*ratio*“[1]) und deren Ausprägung in Rede. Ist das richtig, so gewinnen wir eine einfache Lösung der Schwierigkeit, welche alle Exegeten bei 1 K 1_{17} zu empfinden scheinen[2]): die Schwierigkeit nämlich, dass Pl zweifellos den Korinthern gegenüber einen Gegensatz der Inhalte ausdrücken will, und dass es dennoch so aussieht, als sei der Gegensatz zwischen ihm und ihnen nur der formale Gegensatz von Kunstlosigkeit und Rhetorik. Diese Schwierigkeit scheint gelöst, wenn man sich erinnert, dass die Griechen unter „Rhetorik“ etwas andres verstehen,

---

1) Der Ausdruck „*ratio*“ ist missverständlich; es wollte sich aber kein besserer finden. Der Ausdruck stammt aus Wilke-Grimms Artikel über λόγος. Dort wird (von der Grundbedeutung „*collectio*“ her) ein „*duplex vocabuli usus*“ unterschieden, „*alter, qui ad dictionem, alter, qui ad cogitationem pertinet*“. Demgemäss werden die zwei Bedeutungen aufgezählt, welche die Vokabel gewinnt, I. „*usu ad dictionem pertinente*“, und II. „*usu ad solam mentem spectante, lat. ratio*“. Wir gebrauchen also „*ratio*“ in dem umfassenden Sinn, den Wilke-Grimm mit diesem Ausdruck verbindet. Allerdings aber wird sich bezweifeln lassen, ob das Sprachempfinden die zwei Bedeutungen von λόγος so scharf auseinandergehalten hat, wie der Lexikograph es tut; grade die Untersuchung, die wir augenblicklich führen, möchte solchen Zweifel begründen. — Methodisch notwendig würde es nun sein, die Lexikographie überhaupt wegen „λόγος“ zu befragen. Es scheint aber — Stephanus, Sophokles und Passow sah ich ein —, dass wir keine befriedigende Antwort erhalten: die Disposition scheint allenthalben selbst ihre Mängel aufzuweisen. Eine Auseinandersetzung mit Preuschens Artikeln zu λόγος und εὐαγγέλιον war leider nicht mehr möglich.

2) Dieser Empfindung hat zuerst Bachmann Worte verliehn; aber er scheint die Schwierigkeit selbst nicht völlig gelöst zu haben, s. o.

wie wir. Rhetorik und Dialektik fallen ja für den Griechen in eins; Rhetorik ist Philosophie[1]) — schon die Doppelbedeutung des Ausdrucks „Dialektik" zeigt es ja! σοφία λόγου heisst also „dialektische Weisheit", „Logos"-Weisheit.

Und hiermit ist, wie gesagt, eine prägnante Bedeutung gefunden, die nicht nur für 1_{17} passt, sondern auch für 2_1. In 2_1 muss ja unbedingt dieselbe Bedeutung von λόγος angenommen werden wie in 1_{17}; denn 1_{17b} ist Thema und Überschrift für den ganzen folgenden Abschnitt. Nun wäre man sicherlich zunächst geneigt[2]), in 2_1 unter λόγος „Redekunst"[3]), Rhetorik zu verstehen; aber diese Vorstellung lässt sich jedenfalls leicht ausweiten zu dem prägnanten λόγος-Begriff, wie wir ihn soeben entwickelt haben. Denn Rhetorik ist für den Griechen, wie gesagt, Dialektik, Philosophie, ist Betätigung des „λόγος". So ergibt also unsre Exegese zu 1_{17} eine Bedeutung von λόγος, die auch in 2_1 vortrefflich passt. — Aber wir werden zu diesem Verständnis von 2_1 nicht nur durch die Analogie von 1_{17} geführt, vielmehr weist eine genaue Betrachtung des Verses selbst auf die Prägnanz von λόγος. 1. nämlich würde man schon, wenn man bei der Bedeutung „Rhetorik" beharren würde, zu der Erkenntnis gelangen, dass hier nicht auf die Schönheit, sondern auf die dialektische Geschicklichkeit des Redens reflektiert würde. Diese Erkenntnis ergibt sich mit Gewissheit aus einer Erwägung des Zusammenhangs, noch ganz abgesehn von unsrer Fassung von 1_{17}: der Ernst der grossen Argumentation 1_{18}—2 fin. zeigt, dass es bei dieser Rhetorik um Anschauungen geht[4]).

1) Ob diese These sich halten lässt, angesichts der Erkenntnisse, die P. Wendland uns vermittelt von der Scheidung zwischen Rhetorik und Philosophie in der hellenistischen Epoche? („Die hellenistisch-römische Kultur" etc., 1907, pg. 26 ff., 32 ff.; cf. auch Hatch-Preuschen, Griechentum und Christentum, 1892, pg. 62—76). Aber die Polemik des Epiktet gegen die Sophisten (cf. Hatch, pg. 73—76) beruht doch auf der Voraussetzung, dass diese „Schönredner" sich selbst für Philosophen hielten (Hatch pg. 73: . . „dies ganze System, in dem Rhetorik und Philosophie vermengt erschienen").

2) cf. Bachmann pg. 114 (s. o. pg. 32).

3) Der Ausdruck bei Goebel z. St.

4) Also darin hat Bachmann pg. 114 (s. o. pg. 32) zweifellos Recht; nur befriedigt er eben das Desiderium der Stelle nicht.

So erfüllt die prägnante Fassung von λόγος nur ein Desiderium, das die Stelle 2_1 selbst erhebt. 2. ist auffällig, dass die Begriffe λόγος und σοφία nicht durch καί, sondern durch ἤ verbunden sind. Dies muss auffällig[1]) bleiben, solange man unter λόγος „Redekunst" versteht: sollten wirklich „rednerische Kunst oder sachliche Geistesbildung"[2]) gleichwertige Mittel sein, eine Sache zu vertreten? Viel besser erklärt sich die Vertauschbarkeit (ἤ!) von λόγος und σοφία, wenn es wirklich synonyme Begriffe sind, wenn sie sich etwa unterscheiden wie „Dialektik" und „Spekulation". — 2_1 bildet nun die Brücke zu der Stelle, von der wir herkamen, 2_4: der Schluss ist zwingend, dass wenige Worte nach V. 1 λόγος dieselbe Bedeutung hat, wie vorher. „ὁ λόγος μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις" heisst dann: mein „Logos" bestand nicht in Weisheitsworten, die auf Überredung ausgehn. Beachtenswert ist nur, dass Paulus, der unmittelbar vorher, in V. 1, den „λόγος" überhaupt abgelehnt hat, jetzt von „seinem" λόγος redet. Er muss also zwischen λόγος und λόγος unterschieden haben.

Die prägnante Vorstellung von λόγος, zu der wir in der Untersuchung bisher gelangt sind, wirft nun ihr Licht auf eine Reihe von Stellen, aus denen diese Vorstellung nicht ohne weitres hervorgehen würde, die aber von unsrem Ergebnis her eine deutliche Beleuchtung empfangen. Es sind zwei Gruppen von Stellen, die in Betracht kommen. In der ersten Stellengruppe scheint die Predigt des Pl. als „Logos" im prägnanten Sinne bezeichnet zu sein. Nur erhält dieser prägnante Sinn hier nicht die besondre Zuspitzung zur Bedeutung „Dialektik", vielmehr bedeutet λόγος hier im allgemeinen „Kundgebung einer ‚*ratio*'". Diese Bedeutung streift also an die Bedeutung „Lehre". Nur ist „λόγος" nach der einen Seite weiter als unser Begriff

---

1) Daher übersetzt Lietzmann (offenbar unwillkürlich): „. . . bin ich nicht mit hohen Worten und Weisheit gekommen" (Sperrung von mir). Ebenso übrigens Holsten z. St.

2) Paraphrase Hofmanns z. St. Ähnlich liegt es, wenn Meyer-Heinrici die beiden Begriffe unterscheidet als Beredsamkeit und Philosophie.

„Lehre“: sofern dabei auf die *ratio* reflektiert wird; auf der andren Seite ist „λόγος“ enger als „Lehre“, weil dabei nicht an „Unterweisung“ gedacht wird. — Die Beispiele für diese Anwendung von λόγος sind (ausser 1 K 2_4, s. o.): 1 Th 1_5 2_{13} 1 K 15_2.

1 Th 1_5 heisst: τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ κτλ. In dieser Stelle darf das ἐν nicht instrumental aufgefasst werden; denn λόγος einerseits, δύναμις und πνεῦμα andrerseits sind nicht die Mittel, durch welche das Evangelium zu den Thessalonichern kam, sondern die Formen, die Elemente, unter denen es erschien. Wir erhalten also die Paraphrase: das Evangelium [1]) kam zu euch nicht nur in Gestalt von λόγος etc. Nun wäre die Auffassung möglich: es kam nicht nur in Gestalt von Rede, es trug nicht nur die „Form“ der „bewusst gewählten menschlichen Worte“ [2]). Aber es „liegt a. u. St. nicht wie I. Kor. [?] ein Protest gegen Schönrederei vor“ [3]); dann würde es aber nichtssagend sein, wenn Paulus mit λόγος nur „die bewusst gewählten menschlichen Worte als notwendige Form anerkennen“ wollte [4]); besser passt es zu paraphrasieren: das Evangelium kam nicht nur in Gestalt eines „Logos“. Diese Paraphrase bewährt sich sowohl am Zusammenhang der Stelle (V. 6: δεξάμενοι τὸν λόγον, V. 8: ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ Κυρίου) [5]), wie besonders an v. Dobschütz' eigenen Bemerkungen über „Die paulinische Mission“ (a. a. O. pg. 1—6): das εὐαγγέλιον ist ja in der Tat ein λόγος — wie irgend eines philosophischen Wanderpredigers λόγος —; es ist die Kundgebung einer *ratio*. — Analog lässt sich die auffällige Ausdrucksweise von 1 K 15_2 verständlich machen: δι' οὗ (τοῦ

1) Die Sachlage würde sich verändern, wenn εὐαγγ. hier als *nomen actionis* = τὸ εὐαγγελίζεσθαι aufgefasst werden müsste: so v. Dobschütz z. St. (pg. 70). Aber diese Auffassung ist unmöglich: s. u. pg. 72 ff. u. ö.

2) v. Dobschütz pg. 71.

3) v. Dobschütz pg. 70.

4) v. Dobschütz pg. 71.

5) Die Identifikation von „Logos“ und Gotteswort wird noch zu besprechen sein: s. u. pg. 41 ff.

εὐαγγελίου) καὶ σώζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε. Es ist zu paraphrasieren: ihr werdet durchs Evangelium gerettet, wenn ihrs festhaltet, in Form des λόγος, mit dem ichs auch verkündet habe. Dieser λόγος ist inhaltlich die Botschaft von Kreuz und Auferstehung (V. 3f.); nun bedeutet aber die Vokabel „λόγος" sicher nicht „Botschaft", denn Botschaft, εὐαγγέλιον, ist ja der übergeordnete Begriff. λόγος kann aber auch nicht „Lehre" im strengen Sinn bedeuten, denn „Lehre" kann nicht das Mittel (*dat. instr.*!) der Evangeliumsausrichtung sein — höchstens ist das Evangelium selbst eine „Lehre". „Logos" bedeutet also „Wort" in dem weitren Sinn, den auch wir kennen: die Evangeliumsbotschaft ist ausgerichtet worden durch das „Wort" von Tod und Auferstehung des Messias. Dabei bedeutet also Wort „Kundgebung eines Inhalts"; ja man könnte in unsrer Paraphrase des Verses gradezu „Inhalt" für λόγος einsetzen. — Endlich 1 Th 2_{13}: was heisst λόγος ἀκοῆς θεοῦ? λόγος θεοῦ heisst Kundgebung Gottes, und λόγος ἀνθρώπων heisst „Kundgebung von Menschen"; was bedeutet dann λόγος in der dritten Formel, die den beiden vorangeht? Es scheint nur die Bedeutung „Lehre" denkbar zu sein: Paulus kam zu den Thessalonichern mit einem λόγος, der ἀκοὴ θεοῦ war (*gen. epexegeticus*); das scheint nur bedeuten zu können: seine „Verkündigung" war ἀκοὴ θεοῦ. Nun ist aber bei λόγος θεοῦ die Bedeutung „Verkündigung" gänzlich ausgeschlossen; also ist sie auch bei λόγος ἀκοῆς θεοῦ ausgeschlossen. Möglich ist es immerhin, bei λόγος ἀκοῆς θεοῦ denselben Begriff durch „Lehre" zu umschreiben, der bei λόγος θεοῦ nimmermehr so wiedergegeben werden dürfte; denn wir haben eben im Deutschen keinen Begriff, der sich mit dem griechischen „λόγος" ganz deckt — am ehesten passt noch, wie gesagt[1]), „Kundgebung".

Die zweite Stellengruppe, auf die wir unser Verständnis der prägnanten λόγος-Vorstellung anwenden dürfen, besteht aus Stellen der Korintherbriefe. Es scheint, dass durchweg in den Korintherbriefen „λόγος" etwas von

---

1) S. o. pg. 28 f., 35.

dem Klang hat, der in 1 K 1_{17} und in dem Zusammenhang, der dort beginnt, so hell ertönte. Gleich im Eingang des Ersten Briefs kommt λόγος vor: 1_5 ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει. Die genaue Parallele hierzu ist II 8_7: ἐν παντὶ περισσεύετε, πίστει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει. Auf den ersten Blick scheint es, als könnte man in beiden Stellen mit der gewöhnlichen Bedeutung von λόγος auskommen; freilich müsste man dann die besondre Bedeutungsnüance „Redetüchtigkeit" annehmen. Eine gewisse Schwierigkeit aber scheint darin zu bestehn, dass es in I 1_5 heisst ἐν παντὶ λόγῳ. Ziemlich allgemein werden unter „πᾶς λόγος" die verschiednen Arten oder Formen der geistlichen Rede verstanden. Aber wie kommt diese Bedeutung zustande? Man muss entweder eine Nüance für λόγος annehmen (λόγος = „*dicendi genus*" Wilke-Gr. s. v.)[1]), was aber die Stelle I 1_5 von ihrem Zwilling II 8_7 trennen würde und vollends von dem ganzen häufigen „λόγος" der Korintherbriefe; oder aber πᾶς muss die Bedeutung haben „jede Art von". Dann muss auch „πᾶσα γνῶσις" „jede Art von Erkenntnis"[2]) sein; diese Konsequenz aber scheint der paulinischen (und der korinthischen) Auffassung der γνῶσις zu widersprechen[3]): es gibt verschiedene Objekte, aber nicht verschiedene Arten der γνῶσις. Diese Schwierigkeiten fallen weg, wenn man λόγος in dem prägnanten Sinn fasst, den wir vorhin festgestellt haben. λόγος und γνῶσις sind dann zwei Arten der Erkenntnis, von denen die eine ihr Kennzeichen daran hat, dass sie „dialektisch", die andre, dass sie spekulativ ist. Diese Auffassung hat noch zwei weitre Vorteile für sich: Erstens tritt λόγος nicht in so auffälliger Weise aus dem Rahmen der übrigen Charismen heraus, wie es sonst der Fall wäre. Zwar bezieht man λόγος gewöhnlich auf die Glossolalie oder auf

1) Die Stelle bildet bei Wilke-Grimm eine Rubrik für sich (I 3 c)!

2) So ausdrücklich Goebel z. St.; cf. auch Meyer-Heinrici: „es fehlt an keiner Art von . . . christlicher Intelligenz".

3) Bachmann weist zwar darauf hin, dass bei den meisten Exegeten der γνῶσις-Begriff alteriert werde; aber er scheint dem Übel nicht an die Wurzel zu gehn.

Glossolalie und Prophetie zusammen: aber das Kennzeichnende an diesen Charismen, wie Pl sie später schildert, ist doch nicht, dass „geredet“ wird? Also müsste „πᾶς λόγος“ die Fähigkeit bezeichnen, geistliche Worte zu machen! Und das zeigt einen zweiten Vorteil unsrer Vermutung: bei der nächstliegenden Auffassung von λόγος lässt sich der Selbstwiderspruch, in dem Paulus sich bewegen würde, kaum ausgleichen. Denn während er sonst das „Gerede“ („die Rhetorik“) aufs schroffste ablehnt, hätte ers in diesen beiden Stellen als pneumatisches Charisma gewertet! Anders, wenn λόγος prägnant zu verstehn ist. Zwar bleibt dann das Problem: Paulus unterscheidet offenbar zwischen λόγος und λόγος — das eine Mal lehnt er den λόγος ab, das andre Mal bejaht er ihn; aber dies Problem steht, sozusagen, auf einem ganz andren Niveau[1]), als wenn es sich darum handelte, dass Paulus die Zungenfertigkeit der Korinther je nachdem verschieden einschätzt.

Nur als eine Hypothese endlich möchten wir die prägnante Fassung von λόγος vorschlagen für 2 K 11_6 und 1 K 4_{19} f. Und hier begegnen wir nun dem Problem, das wir soeben erwähnten, in voller Schärfe: 2 K 11_6 scheint ein direkter Widerspruch gegen 1 K 1_5 2 K 8_7 zu sein. Denn während dort λόγος und γνῶσις synonym nebeneinandertraten, werden sie hier in Kontrast gesetzt (εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ’ οὐ τῇ γνώσει); λόγος scheint blosse Redegewandtheit zu bedeuten, grade im Gegensatz zur Erkenntnis. Aber wir suchen nun hier mit Bewusstsein die Vorteile der prägnanten Fassung von λόγος, die uns zu I 1_5 II 8_7 in den Schoss fielen; wir wagen die Hypothese, dass auch hier λόγος den volleren Klang hat —, wie in den beiden Parallelstellen. Dann haben wir zu konstatieren, dass der „λόγος“ gegebenenfalls im Gegensatz zur γνῶσις gestellt

1) Eine Erörterung des Problems würde zeigen, dass sich hier weitre Perspektiven eröffnen in die paulinische Theologie hinein: das γνῶσις-Problem würde angeschnitten werden. Also würde eine gründliche Erörtrung dieses Problems den Rahmen unsrer Abhandlung überschreiten; trotzdem werden wir uns im folgenden damit zu beschäftigen haben — wir sind ihm ja auch schon bei 1 K 2_4 begegnet.

und gering geschätzt wird — während er in andren Fällen mit der γνῶσις zusammen als Charisma gewertet wird[1]). — Wie 2 K 11_6 eine Parallele zu 1 K 1_5 ist, so ist 1 K 4_{19} f. eine Parallele zu 1 K 2_4. Die Stelle lautet: γνώσομαι οὐ τὸν λόγον τῶν πεφυσιωμένων, ἀλλὰ τὴν δύναμιν· οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐν δυνάμει. Wenn man die Stelle liest, möchte man denken, λόγος und δύναμις ständen in einem absoluten Gegensatz: sie ständen sich gegenüber wie „Rhetorik und Tatsachen". Aber dass dies nicht der Fall ist, beweist schon 1 Th 1_5: auch das Evangelium selbst ist λόγος, und die δύναμις tritt zum λόγος hinzu — also kann der Gegensatz von λόγος und δύναμις kein absoluter sein. Noch deutlicher spricht 1 K 2_4: der λόγος selbst vollzog sich bei Paulus ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως; dieser λόγος selbst trat also in Gegensatz zu den πειθοὶ σοφίας λόγοι[2]). Demnach darf auch in 1 K 4_{19} f. der Gegensatz nicht folgendermassen umschrieben werden: ihr Korinther redet Phrasen, lasst es aber an der Kraft des Christenstandes fehlen; sondern es ist zu paraphrasieren: ihr Korinther habt bloss Dialektik, aber nicht Wirksamkeit des Geistes. Diese Auffassung der Stelle wird gestützt 1. durch die Erkenntnis, dass δύναμις gradezu Synonymon für πνεῦμα ist; 2. durch die Bemerkung, dass die Verse den Abschnitt schliessen, der von den korinthischen Parteiungen handelt. Diese Parteiungen beruhen aber auf der „Logos"-Sucht der Korinther[3]). — Immerhin kann man in diesen beiden

---

1) Genau dasselbe wie „ἰδιώτης τῷ λόγῳ" bedeutet das „ὁ λόγος ἐξουθενημένος" 2 K 10_{10}; es darf also gefolgert werden, dass auch hier, obschon der Gegensatz des Schreibens und Redens vorherrscht (cf. 2 Th 2_{15}), unter der „verächtlichen" Rede ein „λόγος" zu verstehn ist, an dem die logisch-dialektische Kraft und Gewandtheit vermisst wird: αἱ ἐπιστολαὶ μέν, φησίν, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος.

2) Denn diese λόγοι sind die Entfaltung der menschlichen σοφία λόγου (1_{17} 2_1), wie die λόγοι διδακτοὶ πνεύματος (2_{13}) die Entfaltung sind der σοφία (v 6) des Paulus — d. i. seines λόγος, V. 4. Wir haben also an diesen beiden Stellen einen Sprachgebrauch des Plurals λόγοι, der dem prägnanten Gebrauch des Singulars entspricht.

3) So darf wohl das Resultat formuliert werden, das Lütgert in seiner Schrift über die „Freiheitspredigt . . . in Korinth" gewonnen hat.

Stellen λόγος als „Wort" im Sinn von Gerede und Rhetorik auffassen: wenn man sich dabei nur gegenwärtig hält, dass für den Griechen Rhetorik eben etwas andres bedeutet als für uns. „Kraftloses Gerede" ist der λόγος der Korinther nicht in dem allgemein psychologischen Sinn, den wir mit diesem Ausdruck verbinden würden, sondern er ist es nur im Verhältnis zum λόγος des Paulus. Denn der λόγος des Paulus ist Gottes Wort und darum Gottes δύναμις (cf. 1_{18}, s. u.).

So hat uns diese letzte Untersuchung schon einen Schritt weiter geführt, nämlich zu der Erkenntnis: Paulus kann seinen „λόγος" mit dem Gotteswort identifizieren. Das zeigt sich zunächst eben an 1 K 1_5 2K 8_7 1K 2_4; dazu kommen dann noch 1 Th 2_{13} und 1 K $1_{17\,f.}$ Für 1 K 1_5 2K 8_7 hat uns der Vergleich mit 2 K 11_6 gezeigt, dass offenbar zwischen λόγος und λόγος unterschieden wird: entweder ist der λόγος, wenn man die Dinge göttlich betrachtet, ganz irrelevant; oder aber er ist ein Charisma, stammt also aus Gott. — Noch deutlicher hat uns das 1 K 2_4 gezeigt, im Vergleich mit I $4_{19\,f.}$ Die eigentliche Differenz lag nicht zwischen λόγος und δύναμις, sondern zwischen λόγος und λόγος. Aber 1 K 2_4 hatte uns gleich von vornherein vor unser Problem gestellt und dessen Lösung vorbereitet; denn hier setzt Paulus offenbar seinen „Logos" in Gegensatz zu dem „Logos" der Korinther[1]), V. 1 — und der λόγος des Paulus ist mit dem Gotteswort zu identifizieren (cf. 2 Th 3_{14}[2]) und 2 K $1_{17\,f.}$[3])). — Ebenso brauchen wir in 1 Th 2_{13} nur unser früheres Resultat[4]) auszunützen, um unsre neue These zu beweisen. Der Beweis ist leicht: wie für λόγος ἀκοῆς θεοῦ aus λόγος θεοῦ geschlossen werden konnte, dass λόγος nicht „Verkündigung" bedeute, so kann jetzt umgekehrt aus λόγος ἀκοῆς θεοῦ auf λόγος θεοῦ zurückgeschlossen werden: wenn λόγος in der ersten Wendung den volleren Klang hat, so muss es ihn auch in der zweiten

1) S. o. pg. 35.
2) S. o. pg. 30.
3) S. u. pg. 43.
4) S. o. pg. 37.

Wendung haben. λόγος τοῦ θεοῦ heisst also — unübersetzbar! — Gottes „Logos".

Endlich 1 K 1_{18}! Heisst ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ nicht einfach „das Wort vom Kreuz", „Wort" also in dem Sinn von „Verkündigung" genommen? An sich wäre diese Bedeutung sehr wohl möglich. Aber es spricht gegen sie die Tatsache, dass die Begriffe λόγος und σταυρός beide aus V. 17 übernommen werden; also muss λόγος in V. 18 die gleiche Bedeutung haben wie in V. 17. Kann diese Folgerung nicht umgangen werden? könnte nicht Pl λόγος in V. 17 in ganz andrem Sinn gebraucht haben als in V. 18? Dass ers wirklich auch in V. 18 in prägnantem Sinn gebraucht hat, darauf weist die auffällige Anknüpfung von V. 18: ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία κτλ. Blass pg. 161 zeigt, dass dieser Doppelgebrauch des Artikels im hellenistischen Griechisch nicht Regel, sondern Ausnahme ist; so vermutet Blass selbst für unsre Stelle „eine Art Anaphora" (pg. 161 Anm. 3). Diese Anaphora aber ist nur bei prägnanter Fassung von „λόγος" verständlich! „Nicht in Logos-Sophia evangelisiere ich, damit nicht das Kreuz Christi entleert werde; denn der rechte, der eine Logos, der Kreuzes-Logos"...: schon diese Anapher würde uns jedenfalls für V. 18 zu der Auffassung zwingen, dass wir es mit einer prägnanten Logos-Vorstellung zu tun haben, auch wenn wir diese Erkenntnis nicht schon in V. 17 gewonnen hätten. Denn selbst angenommen, „Wortweisheit" bezeichne eine Weisheit, die es nicht mit Realitäten, sondern nur mit leeren Worten zu tun hat: so würde doch das „eine, wahre Wort", das durch die Anapher so schroff diesem leeren Wort gegenübergestellt wird, unbedingt etwas Prägnantes sein: ein Wort, das wirklich Wort zu heissen verdient, weil es wirkungskräftig, weil es δύναμις ist. Noch verstärkt aber wird diese Argumentation, weil wir ja für V. 17 die Prägnanz von λόγος schon festgestellt haben: wieviel mehr muss nun der Begriff in V. 18 prägnant sein! denn hier wird der eine wahre „Logos" dem korinthischen falschen „Logos" gegenübergestellt. — Aber natürlich ist weder „λόγος" in V. 18, noch vollends die Anapher V. 17/18 übersetzbar.

Denn in V. 18 passt weder die Übersetzung „Wort“ des Kreuzes, noch „Dialektik“ des Kreuzes. Dass auch der Ausdruck „Dialektik“ nicht passt, der doch in V. 17 die beste Umschreibung war, das liegt daran, dass hier Gottes „λόγος“ gemeint ist, und der ist nicht „dialektisch“: „Dialektik“ ist eben der menschliche λόγος im Unterschied zu Gottes λόγος. Darum ist also die Anapher unübersetzbar. — Dass nämlich der λόγος des Kreuzes *de facto* Gottes „λόγος“ ist, bedarf keines Beweises. Aber schon im Sprachgebrauch muss die Bedeutung „Gottes“-Wort liegen. Denn die einzige Möglichkeit sonst wäre, λόγος in dem Sinn zu fassen, den wir für 1 Th 1_5 1K 15_2 feststellten: dass Pl von seinem „Logos“ redete; dass hier also die „Lehre“ vom Kreuz gemeint wäre, „Lehre“ immerhin in dem besondren Sinn gefasst, den wir vorhin festgestellt haben. Aber diese Bedeutung würde zum Verlauf des Kontextes nicht passen, und sie würde auch die Anapher unverständlich machen: grade die Anapher zeigt, dass Pl mit Bewusstsein zwischen (Menschen-) Logos und (Gottes-)Logos unterscheidet. Dann ist also das Gotteswort des σταυρός gemeint, Gotteswort aber wieder[1]) im Sinn von Gottes-„Logos“. Demnach ist es ein analytisches Urteil, wenn vom λόγος τοῦ σταυροῦ ausgesagt wird, er sei δύναμις θεοῦ.

Wir können also feststellen, dass die prägnante Vorstellung vom „Logos“ gelegentlich zusammenfällt mit der Vorstellung: λόγος = Gotteswort. — Aber hiermit ist unsre Untersuchung des Gebrauchs von λόγος noch nicht abgeschlossen: 1K 1_{18} ist die erste in einer ganzen Reihe von Stellen, wo λόγος mit einem Genetiv verbunden ist. Es sind die Verbindungen: λόγος ἀληθείας 2 K 6_7 K 1_5 E 1_{13}, λόγος σοφίας und λόγος γνώσεως 1K 12_8, λόγος ζωῆς Ph. 2_{16}, λόγος καταλλαγῆς 2 K 5_{19} [2]). Aber die Untersuchung des Sprachgebrauchs in diesen Genetivverbindungen wird am besten sogleich verbunden mit einer Untersuchung über die Bedeutung dieser Genetive. Denn die Bedeutung von λόγος

1) Denn cf. 1 Th 2_{13}.

2) Beide Artikel fehlen 2 K 6_7 1 K 12_8 Ph 2_{16}; K 1_5 E 1_{13} 2 K 5_{19} stehn beide Artikel. Der Unterschied ist belanglos; er hat nur stilistische Gründe.

kann in den meisten Fällen erst festgestellt werden, nachdem die Bedeutung der Genetive geklärt ist. Aber die Untersuchung der λόγος-Ausdrücke wäre überhaupt unvollständig, wenn nicht die Bedeutung der mit λόγος verbundenen Genetive geprüft würde[1]).

Wieder kann die Hauptthese vorweggenommen werden: keiner der mit λόγος verbundenen Genetive ist ein blosser Objektsgenetiv; wenn Pl einen Genetiv zu λόγος hinzufügt, so will er immer[2]) noch mehr damit sagen, als was der „Inhalt" des betr. Wortes sei.

---

1) Es darf gleich von vornherein bemerkt werden: hier handelt es sich nicht um grammatische Bestimmung der Genetive; ja, die Grammatiker vermeiden es heute selbst, die grosse Flüssigkeit der Vorstellungen, die sich in Genetivverhältnissen kundtun, in die Enge der grammatischen Kategorien zu zwängen. Denn die „Verbindung eines Substantivs mit dem Genetive" bedeutet „die innige Verschmelzung zweier Substantivbegriffe zu einem"; weiteres lässt sich nicht bestimmt festsetzen über das Wesen der Genetivverbindungen: „der Genetiv an sich bringt keine der nur zum Zwecke der Sichtung des unübersehbaren Materials aufgestellten Kategorien zum Ausdrucke: er ist demnach äusserst vieldeutig, und die Art der Zusammengehörigkeit zweier Substantive ergibt sich lediglich . . . aus der Natur der verbundenen Begriffe" o. ä. (Kühner-Gerth, . . Grammatik . .[3], II 1, 1898, pg. 332 u. 333; ebenso äussert sich Brugmann, Griechische Gramm., [3]1900, pg. 392). Ja, Blass (pg. 97) weist die Aufgabe der Genetivbestimmung im N. T. für viele Fälle ganz von sich ab und weist sie dem „theologischen Verständnis" zu, „welches in einer Grammatik nicht gelehrt werden kann". Dennoch werden wir im folgenden bestimmte kurze Benennungen für die verschiedenen Gruppen des Genetivgebrauchs suchen, nach Art grammatischer Benennungen; aber lediglich aus dem praktischen Zweck, handliche Abkürzungen zu besitzen.

2) „Immer" will nur sagen: an den Stellen, die überhaupt von Belang sind. Für uns fallen ja von vornherein weg 1. die — 5 — Stellen, an denen λόγος mit dem Genetiv des Possessivpronomens gebraucht wird; 3 mal ist das Wort Pauli gemeint (2 Th 3_{14} 1 K 2_4 2 K 1_{18}), und 2mal der λόγος der betr. Adressaten (1 K 4_{19} K 4_6): die Stellen sind nicht für den Gebrauch von λόγος mit Genetiven bezeichnend, sondern nur für den Sprachgebrauch von λόγος überhaupt; 2. ist schon erledigt die grammatische Bestimmung des Genetivs in unsren beiden Hauptformeln: da ist der Genetiv ein strikter Subjektsgenetiv, ein *gen. auct.* Aber diese Bedeutung des Genetivs scheint auf die beiden Hauptformeln und den Gebrauch mit Possessivpronominis beschränkt zu sein. Denn gleich in 1 Th 2_{13} haben die beiden

Die erste Gruppe dieser Genetive wird durch die Ausdrücke λόγος ζωῆς und λόγος καταλλαγῆς gebildet: hier drückt der Genetiv aus, was der betr. λόγος wirkt. Sollte man eine lateinische Abbreviatur dafür wählen, so wäre der beste Ausdruck: „*genetivus efficaciae*". Dass dies bei beiden Ausdrücken wirklich die Bedeutung ist, zeigt die Betrachtung der Zusammenhänge. — In Ph 2 ist der Zusammenhang (V. 15): τέκνα θεοῦ .. μέσον γενεᾶς σκολιᾶς . . ., ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες. Der charakteristische Gegensatz zur Finsternis der Welt ist doch jedenfalls, dass die Christen die ζωή besitzen[1]) (ἐπέχειν). Dann kann also λόγος ζωῆς nur bedeuten „Wort des Lebens"; die Meinung ist, dass der Besitz des Lebens durch den Besitz des[2]) Wortes vermittelt wird. Ob der Gedanke, dass das Wort vom Leben handle, wenigstens miteingeschlossen ist? Nicht einmal das scheint wahrscheinlich, nach der paulinischen Anschauung von der ζωή[3]). — Aber bei der Formel ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς ist die Bedeutung des „Objektsgenetivs" jedenfalls ein-

Parallelgenetive eine andre Bedeutung. Nämlich in der Formel λόγος ἀκοῆς . . τοῦ θεοῦ ist der Genetiv ἀκοῆς offenbar ein *epexegeticus* (der λόγος, welcher Gotteskunde ist; s. o. pg. 37); aber auch die Verbindung λόγος ἀνθρώπων denkt nicht an ein bestimmtes Wort, welches die Menschen reden, sondern an ein Wort, wie es Menschen reden, ein „Menschenwort": der Genetiv ist also ein *genetivus qualitatis*. Dieser qualitative Gebrauch findet sich noch 1 Th 2_5 (λόγος κολακείας, „Schmeichelwort") und R 9_9 (ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος: denn ein „Verheissungswort" ist das folgende Wort); er ist aber nur von sekundärer Bedeutung.

1) ζωή und φῶς sind ja nicht nur bei Johannes Korrelate, sondern durchweg. Für Paulus hat es besonders Kabisch betont, in seiner Untersuchung über die paulinische Eschatologie (Göttingen 1893).

2) Das Fehlen des Artikels scheint nur stilistisch von Bedeutung zu sein.

3) Diese Anschauung kann hier natürlich nicht entfaltet werden. Es kann nur behauptet werden: die ζωή ist niemals Gegenstand der Erkenntnis, sondern ein Gut, das man erwirbt. Wohl aber setzt Erkenntnis (also auch der λόγος) in den Besitz der ζωή. So scheint es schon im Judentum zu stehn: niemals scheint die Unterweisung vom Leben zu handeln, immer aber scheint das Leben unmittelbar mit der Unterweisung gegeben (Bousset[2] 316 ff., besonders F. Weber[2] 20 ff., 85, 147).

geschlossen. Denn der Zusammenhang von 2 K 5 zeigt, dass Pl die καταλλαγή verkündet, dass er von ihr redet. Aber eben dieser Zusammenhang zeigt auch, dass die Bedeutung „Wort von der Versöhnung" noch nicht genügt; denn es ist gemeint, dass die Versöhnung selbst durch den Zuspruch des Worts vermittelt wird. Dass dies die Anschauung des Pl ist, zeigt sich 1. in V. 19 selbst; denn die Aufrichtung des Versöhnungsworts ist der Gegensatz zur Anrechnung der Übertretungen — also bedeutet dies Wort selbst die Versöhnung; 2. weist dahin der Zusammenhang des Verses nach vorwärts und rückwärts. Denn Pl sagt in V. 18 wie in V. 20 nicht bloss, dass er von der Versöhnung predige, sondern dass er sie vermittle (V. 20: ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν; V. 18: ... δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς — aber dieser Gedanke wird eigentlich schon seit 1_{15} ausgeführt); Pl übt diese Vermittlung der Versöhnung durch seinen Dienst am Wort.

Die zweite Gruppe von Genetiven wird durch die Formeln λόγος ἀληθείας, σοφίας, γνώσεως gebildet: hier bezeichnet der Genetiv das „Wesen" (M.-Heinrici zu 2 K 6_7) des betreffenden Wortes. Bei λόγος ἀληθείας spricht gegen die Bedeutung „Wort, das von der Wahrheit handelt" (*gen. obj.*) 1. in E 1_{13}[1]) die Parallele mit εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν. Denn da zeigt der Genetiv ὑμῶν an, dass nicht das Evangelium von der Errettung gemeint ist, sondern „das Evangelium, welches auch rettet"[2]). Also bezeichnet der Genetiv „τῆς σωτηρίας ὑμῶν" die „Eigenart" des εὐαγγ.; entsprechend wird dann der mit λόγος verbundene Genetiv zu fassen sein: ἀλήθεια ist die Eigenart dieses Wortes. Noch deutlicher redet, 2., K 1_5[3]). Denn der Ausdruck „λόγος τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγέλιου" will auf jeden Fall besagen, dass das εὐαγγέλιον Wahrheit ist; dann muss also λόγος ἀληθείας noch mehr bedeuten, als dass der λόγος Wahrheit

1) E 1_{13}: ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν.

2) „das Evangelium, welches ihr Heil .... erwirkt" (Haupt z. St.).

3) K 1_5: (διὰ τὴν ἐλπίδα . .) ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου.

verkündet: es muss gemeint sein, dass er die Wahrheit enthält, dass er Wahrheit ist[1]). Ebenso ist es, 3., in 2 K 6_7[2]): der λόγος ἀληθείας ist eine der Erfahrungen und Leistungen, an denen Paulus seine apostolische Würde beweist. Natürlich will er da nicht bloss sagen, dass sein λόγος „von der Wahrheit“ handelt (*gen. obj.*), sondern dass er „die Wahrheit“ enthält, dass er Wahrheit ist — die lateinische Bezeichnung dieser Bedeutung wäre „*genetivus essentiae*“. Endlich, 4., weist dahin der paulinische ἀλήθεια-Begriff selber: „die Wahrheit“ müsste ja gleich einem Komplex tradierter Erkenntnisse sein, wenn ein λόγος „von ihr“ handeln soll; aber eine solche Definition der Wahrheit genügt der paulinischen ἀλήθεια-Vorstellung sicher nicht[3]).

Dieser *gen. essentiae* liegt auch vor bei den Ausdrücken λόγος σοφίας und γνώσεως 1 K 12_8. Schon unsrem Empfinden liegt es eigentlich fern zu sagen, ein Wort

---

1) Unsre Exegese beruht allerdings auf einer zwiefachen Voraussetzung, nämlich 1., dass die Bedenken nicht unüberwindlich sind, welche sich erheben gegen die appositive Beziehung von „τοῦ εὐαγγελίου“ auf den ganzen vorhergehenden Ausdruck; 2. dass λόγος und εὐαγγέλιον auf jeden Fall „parallel geschaltet“ werden müssen, weil es unwahrscheinlich ist, dass, nach Paulus, ein λόγος „vom Evangelium“ handeln kann. Diese zweite Voraussetzung kann freilich nur durch die ganze Abhandlung bewiesen werden.

2) 2 K 6_7: (ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ), ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν δυνάμει θεοῦ.

3) Ein Beweis kann hier noch weniger geboten werden, als bei ζωή. Die These, um die es sich handelt, ist aber die gleiche wie dort, nämlich dass der paulinische ἀλήθεια-Begriff (wie der ζωή-Begriff) dem johanneischen sich nähert. Wie bei Johannes sind auch bei Paulus ζωή und ἀλήθεια als Seiten an der Christus-Anschauung aufzufassen. Bei Johannes wird die Identifikation ausdrücklich vollzogen; bei Paulus ist sie irgendwie vorausgesetzt: die eigentliche Bildung dieser Begriffe ist nur aus der πνεῦμα-Christus-Anschauung zu verstehn. Allerdings liegt das Problem in dem „irgendwie“; so ist der Hinweis auf einzelne Stellen eher missverständlich. Dennoch darf er nicht versäumt werden: für ζωή wären etwa R $5_{10\ 12\,ff.}$ $6_{8\ 10\ 11}$ („ἐν Χριστῷ“! — cf. Deissmanns Forschungen) $_{23\ 13}$ 8_2 $14_{7\,ff.}$ 2 K $4_{10\,f.}$ 13_4 G 2_{20} K $3_{3\,f.}$, für ἀλήθεια R 9_1 15_8 2 K 11_{10} E 4_{21} anzuführen. Grade für ἀλήθεια aber lässt sich der Beweis nur am gesamten Material führen; da würde auch abgesehn von der Christus-Auffassung sich zeigen, dass die Voraussetzung der Exegese „Wort von der Wahrheit“ nicht zutrifft.

„handle von der Weisheit"; vielmehr sagen wir ein Wort „enthalte" Weisheit. Die paulinische Anschauung empfindet das noch stärker. Denn es fällt ja auf, dass in diesem Charismenkatalog überhaupt von einem λόγος σοφίας καὶ γνώσεως die Rede ist, statt dass einfach die Charismen σοφία und γνῶσις selbst genannt würden. Wenn also statt dessen λόγος σοφίας κτλ. gesagt wird, so kann nur gemeint sein, dass σοφία und γνῶσις sich in Rede äussern, nicht aber, dass von σοφία und γνῶσις geredet wird. Die Bedeutung des Genetivs wird also wieder die der „Wesensbezeichnung" sein; aber man könnte gradesogut von einem einfachen Subjektsgenetiv reden: denn dieser λόγος ist das Wort, in welchem σοφία und γνῶσις ihren Ausdruck finden.

Nun muss diese Untersuchung der Genetive gleich die Formel ῥῆμα τῆς πίστεως, R 10_8, hinzunehmen; denn der Sinn der Genetivs (λόγος) τοῦ σταυροῦ in 1 K 1_{18} kann nur von ihr aus bestimmt werden: ῥῆμα τῆς πίστεως ist die Brücke zwischen λόγος τοῦ σταυροῦ und den übrigen Genetiven[1]). — In R 10_8 wird durch den Zusammenhang mit V. 9 f. sowohl die Bedeutung „Wort des Glaubens" (= Glaubensbekenntnis) wie die Bedeutung „Wort vom Glauben" ausgeschlossen. Aber auch die Fassung „Wort, das Glauben wirkt" passt nicht, wegen des Zusammenhangs mit V. 6 und V. 9[2]). Dennoch ist schon wegen V. 17 und V. 14 f.

---

1) Wenn hier abermals (wie bei ῥῆμα Χριστοῦ, oben pg. 15) eine mit ῥῆμα gebildete Formel unter die λόγος-Ausdrücke gemengt wird, so geschieht es unter denselben zwei Voraussetzungen wie vorhin, nämlich 1., dass die Differenzen von λόγος und ῥῆμα für unser jetziges Problem unwesentlich sind, dass sie aber später noch erörtert werden; 2., dass die Untersuchung dieser ῥῆμα-Formel zum Verständnis der λόγος-Ausdrücke notwendig ist. Inwiefern das der Fall ist, muss die Erörtrung selbst zeigen.

2) Die Bedeutung „Wort des Glaubens" (= Glaubensbekenntnis) genügt aus dem Grunde nicht, weil die ὁμολογία, also das Glaubensbekenntnis, nur eine Entfaltung des ῥῆμα τῆς πίστεως ist (V. 9 f.); die Bedeutung „Wort vom Glauben" genügt nicht, weil das Wort selbst als Glaube im Herzen wohnt: so ist doch offenbar die Vorstellung in V. 9. Die Fassung endlich „Wort, das Glauben wirkt" kontrastiert ebenfalls mit V. 9: denn das Wort „wirkt" nicht den

sicher etwas richtiges an dieser Fassung. Dann muss also die Formel ῥῆμα τῆς πίστεως einen Sinn haben, aus dem diese Bedeutung (der „*genetivus efficaciae*“) ohne weitres folgt, der aber selbst noch umfassender ist. Dieser Sinn ist aber derjenige, den wir für die vorhergehende Stellengruppe fixierten: der Genetiv bezeichnet das „Wesen“ des *nomen regens*. Also bedeutet ῥῆμα τῆς πίστεως: ein Wort, dessen Wesen die πίστις ist. Wenn wir das aber unsren bisherigen Resultaten entsprechend entwickeln, so ergibt sich: 1. das ῥῆμα enthält die πίστις in sich (cf. λόγος ἀληθείας); soll dies nun nicht doch auf die unzulängliche Bedeutung „Glaubensbekenntnis“ hinauslaufen, so muss die πίστις „objektiert“ [1]) sein — cf. G 1_{23} 3_{23}. Dann ist aber, 2., der eigentliche Sinn der Formel, dass diese πίστις — als Prinzip, als lebendige Heilsordnung — ihren Ausdruck im ῥῆμα findet (cf. λόγος σοφίας). Demnach ist der Sinn von R 10_8: in der Christengemeinde ist das ῥῆμα nahe; das ῥῆμα aber ist eine wesentliche Erscheinungsform der πίστις. Die Beziehung, welche durch den Genetiv ausgedrückt wird, lässt sich also am besten folgendermassen formulieren: das ῥῆμα ist eine Auswirkung der πίστις. — Die Bedeutung des Genetivs ist hier also zunächst ganz ähnlich wie bei λόγος σοφίας etc. Dennoch unterscheidet sie sich von der Bedeutung jener Formel. Zunächst ist hier die Bedeutung jedenfalls eine weitere. Denn wenn wir den Genetiv ῥῆμα τῆς πίστεως richtig umschrieben haben, so enthält er auch den Sinn des Objektsgenetivs: das Wort redet von der πίστις; aber in 1K 12_8 musste diese Bedeutung gänzlich fehlen. Dass sie dort fehlt, zeigt aber

---

Glauben, sondern es „verwandelt sich“ sozusagen in den Glauben; die Fassung kontrastiert auch mit V. 6: denn die ganze Aussage V. 6—8 ist eine Selbstaussage der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως — im ἐγγὺς εἶναι des Glaubensworts ist die Gegenwart der Glaubensgerechtigkeit gegeben —, und da ist nicht darauf reflektiert, dass dies ῥῆμα die πίστις weitergibt, sondern zunächst einmal, dass es die πίστις in sich enthält (cf. weiter unten im Text). Fast das sicherste Argument aber für unsre Fassung von ῥ. τ. π. ist die Erwägung, dass solche Genetive in möglichster Unbestimmtheit und Allgemeinheit gelassen werden müssen (s. o. pg. 44 Anm. 1).

1) Der Ausdruck bei Sieffert zu G 3_{23}.

den Hauptunterschied der beiden Formeln: dieser liegt darin, dass infolge der Verschiedenheit der beiden Begriffe (σοφία — γνῶσις einerseits, πίστις andrerseits) die essentiale Bedeutung des Genetivs in verschiedener Stärke hervortritt. Denn σοφία und γνῶσις sind ihrem Wesen nach λόγος; hingegen die πίστις ist nicht nur „ἐν ῥήματι ἐνεργουμένη", sondern das ῥῆμα ist nur eine ihrer Auswirkungen[1]).

Und darum ist nun diese mit ῥῆμα gebildete Formel die Brücke zwischen λόγος τοῦ σταυροῦ und den übrigen Genetivverbindungen mit λόγος. Denn die essentiale Bedeutung des Genetivs fällt 1 K 1_{18} ganz weg; man wird nicht sagen können, dass der σταυρός das „Wesen" dieses λόγος ausmache. Was aber gemeint ist, lehrt der Zusammenhang: es wird an den λόγος Gottes **im** Kreuz gedacht; dieser λόγος ist also die Auswirkung des Kreuzes. Die Kategorie der „Auswirkung" gewannen wir an R 10_8; also ist in der Tat ῥῆμα τῆς πίστεως die Brücke zwischen λόγος τοῦ σταυροῦ und den andern Formeln. — Dass die objektive Fassung[2]) („Wort vom Kreuz") kaum den eigentlichen Sinn des Ausdrucks treffen wird, ergibt sich schon aus der prägnanten Vorstellung eines „λόγος" Gottes; doch wird, wie in R 10, die Objektsbedeutung des Genetivs in der Hauptbedeutung mit enthalten sein. Grammatisch wird diese Hauptbedeutung in ihrer ganzen Weite wieder (wie in 1 K 12 und R 10) als die eines Subjektsgenetivs bestimmt werden müssen; genauer ist es ein *gen. auct.*: der Gotteslogos entstammt dem Kreuz. Ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ bedeutet also: der durch das Kreuz gestiftete, mit dem Kreuz gegebene Gotteslogos.

Das Ergebnis der Genetivuntersuchung ist

---

1) Grammatisch freilich ist der Genetiv ebenso zu bestimmen, wie λόγος σοφίας: es ist ein einfacher Subjektsgenetiv. Allerdings ist hier die Notwendigkeit einer möglichst weiten grammatischen Bestimmung noch deutlicher als bei λόγος σοφίας, und das liegt an der Differenz der beiden Genetive.

2) Sie scheint fast allgemein angenommen zu werden; nur bei Schnedermann ist mir die Übersetzung „Wort des Kreuzes" (Sperrung von mir) begegnet.

leicht zusammenzufassen. Wenn Pl einen Genetiv zu λόγος hinzufügt, so will er damit sagen: entweder, was der λόγος wirkt, oder aber, was das Wesen des λόγος ist, oder, endlich, was sich im λόγος auswirkt. Einerlei, ob diese verschiedenen Anwendungen des Genetivs sich aufeinander reduzieren lassen, und wie: sie beweisen alle — und wie bedeutsam sind die acht Stellen, an denen sie vorkommen! — für den Gebrauch von λόγος überhaupt, was unsre drei Hauptformeln für ihren bestimmteren Sprachgebrauch feststellten: zur Definition „des λόγος“ gehört, dass er ein wirkungskräftiges Wort ist.

Aber es fragt sich noch, ob λόγος in diesen Formeln dasselbe bedeutet wie in den Hauptformeln — resp. ob der absolute Gebrauch von λόγος hier noch nachklingt. Nun ist in 2K 5_{19} die Bedeutung „Gotteswort“ unverkennbar. Denn die Bedeutung „Lehre“, in allen Nüancen, wird durch das Ergebnis unsrer Genetivuntersuchung ausgeschlossen; denkbar wäre nur, dass die καταλλαγή im λόγος „gebotschaftet“, „verkündigt“ würde[1]) — aber das würde sicher heissen „τὸ εὐαγγέλιον τῆς καταλλαγῆς“ (s. u.). Also muss schon im Sprachgebrauch von λόγος liegen, dass Gott **sein** Wort stiftet, die Versöhnung zu vermitteln: schon im Sprachgebrauch liegt die Bedeutung „Gotteswort“. — Anders steht es aber mit den Formeln λόγος ζωῆς und λόγος ἀληθείας. Bei λόγος ζωῆς wird (im Unterschied zu λόγος καταλλαγῆς) durch unsre Genetivuntersuchung grade jede Form der Bedeutung „Botschaft“ ausgeschlossen; es bleibt also nur die Bedeutung „Lehre“. Diese Bedeutung hatte aber bisher immer einen prägnanten Klang; diese Prägnanz wird für λόγος ζωῆς bestätigt durch das Ergebnis unsrer Genetivuntersuchung. Und diese Bedeutung von „λόγος“ scheint

---

1) An sich könnte ja gewiss λόγος „Verkündigung“ bedeuten. Nur ist zu konstatieren: 1. haben wir diese Bedeutung bei Pl bisher nicht angetroffen; und 2. ist uns wiederholt entgegengetreten, dass Pl die Vorstellung der „Verkündigung“ durch ein besondres Synonym zu „λόγος“ hinzufügt, cf. z. B. 2 K 1_{17} f., 1 K 2_1; K 1_5 E 1_{13}. In der letzten Doppelstelle wird der Begriff „Verkündigung“ durch εὐαγγέλιον eingeführt; und εὐαγγέλιον ist in der Tat der wichtigste Ausdruck für diesen Begriff — s. u.

hier auszureichen; auf die Vorstellung des „Gottesworts“ scheint nicht angespielt zu werden. — Genau so steht es mit λόγος ἀληθείας. Die Bedeutung „Verkündigung, Botschaft“ ist ausgeschlossen. Denn in K 1_5 E 1_{13} wird sie erst durch εὐαγγέλιον hinzugebracht; und im Zusammenhang von 2 K 6 (s. o. pg. 47) müsste λόγος schon „Botschaftung“ bedeuten — „Ausrichtung der Wahrheit“ —, aber das würde höchstens εὐαγγέλιον heissen können. Doch an allen drei Stellen scheint die Bedeutung „λόγος“ zu genügen, in dem bekannten prägnanten Sinn. — Nun ist aber selbstverständlich, dass **de facto** dieser „λόγος“ von Gott stammt. Es braucht nur an unsre bisherigen Resultate erinnert zu werden: wie oft klingt in diese vollere Bedeutung von „λόγος“ die Bedeutung „Gotteswort“ hinein! So wird es auch bei unsren Formeln der Fall sein; dafür spricht die Eigenart der Begriffe ζωή und ἀλήθεια[1]). — Ebenso wird es, endlich, mit 1 K 12_8 stehn. Hier bedeutet λόγος lexikalisch einfach „Rede“; inhaltlich aber wird dies Wort der Charismen als Gotteswort aufgefasst worden sein: cf. 1 K 1_5 2 K 8_7.

Das führt zu einigen Schlussbemerkungen über den Sprachgebrauch von λόγος. Vor allem ist vorweg zu bemerken: Paulus hat die Unterscheidung der verschiedenen Anwendungen von λόγος kaum empfunden; die Nuancen des Sprachgebrauchs sind „unterbewusst“.

Das wichtigste Resultat unsrer Untersuchung ist: der durchgängige Sprachgebrauch von λόγος entspricht dem absoluten Gebrauch von λόγος; er tendiert immer auf die Bedeutung „Gottes Wort“. Deutlich ist dies der Fall in der Anwendung von λόγος auf Schriftworte, in der Anwendung auf das apostolische Autoritätswort, und in den wichtigen Stellen 1 K 1_{18} und 2 K 5_{19}.— Aber diese prägnante Bedeutung verschmilzt nun sogleich mit dem besondren „griechischen“ Sprachgebrauch von λόγος, den wir bei Pl feststellten. Allein grade dieser besondre Sprachgebrauch scheint „unterbewusst“ zu sein; am meisten kommt er noch an die Bewusstseinsfläche in 1 K $1_{17f.}$; aber Paulus erträgt nie ausdrücklich die Vorstellung eines „λόγος“, ge-

---

1) S. o. pg. 15 Anm. 3 und pg. 47 Anm. 3.

schweige die eines „Logos Gottes“. Wenn dennoch unverkennbar ist, dass diese Vorstellung bei Pl durchschimmert, so zeigt sich darin nur, wie selbstverständlich sie ihm gewesen sein muss[1]).

Und nun sind vor allem die Grenzen fliessend zwischen dieser „griechischen“ Anschauung vom „λόγος“ und der — prophetischen[2]) — Anschauung vom „Wort“, das gleich dem „Wort Gottes“ ist. Schon die Erinnerung an unsre einzelnen Resultate beweist, wie nahe verwandt die „prophetische“ und die „griechische“ Anschauung vom Wort sind. Denn bei Gottes-, wie Herren-, wie Menschenwort war λόγος letztlich nicht „*dictum*“, sondern „Kundgebung“; aber auch für den „griechischen“ Wort-Gottes-Begriff war die beste Umschreibung: „Kundgebung“. Nur hat der „griechische“ Begriff diese Vorstellung der „Kundgebung“ genauer bestimmt: er denkt immer zugleich an den νοῦς, an die „*ratio*“, die in der betr. „Rede“ sich kundtut. Dass auch diese Beziehung auf das „Innre“ dem prophetischen Wort-Gottes-Begriff nicht fern liegt, bedarf keines Beweises; aber diese Nuance des Wort-Gottes-Begriffs trat klar hervor erst durch seine Beziehung auf den griechischen „λόγος“: Gottes Wort, des Herrn Wort, ist die kundgewordene *ratio* Gottes, ist Offenbarung des innersten Wesen Gottes resp. des Herrn.

---

1) Es fragt sich, ob wir nicht selbst unser Resultat untergraben, indem wir so stark das „Unbewusste“ der Vorstellung betonen. Aber es könnte auch grade eine Stärkung unsres Resultats darin liegen. Denn es könnte ja sein, dass diese Vorstellung eines prägnanten „λόγος“, dass überhaupt die Vorstellung eines unmittelbar wirkungskräftigen Worts ein dem Judentum wie dem Hellenismus selbstverständlicher — also „unterbewusster“ — Gemeinbesitz wäre? Leider kann dem ja im Rahmen unsrer Untersuchung nicht nachgegangen werden; es darf aber erinnert werden einerseits an v. Dobschütz' Andeutungen (in dem schon zitierten Exkurs: a. a. O. pg. 86; dort scheint zum ersten Mal verwiesen worden zu sein auf die weite religionsgeschichtliche Basis des neutestamentlichen Wort-Gottes-Gedankens) — und andrerseits an die von Harnack entdeckte „sakrale“ „Wort“-Vorstellung in den Acta. Natürlich handelt sichs auch in den Acta nicht um eine bewusste Spekulation, sondern um eine nur unwillkürlich durchschimmernde, dem Verfasser ganz selbstverständliche Grundanschauung.

2) S. o. pg. 20 f., 26.

Paulus sagt das auch ausdrücklich in dem wichtigsten Zusammenhang, 1 K 1/2: dessen Summa ist ja (2_{16}) „ἡμεῖς δὲ νοῦν (= λόγον) Χριστοῦ ἔχομεν“, und dessen Mittelpunkt (2_{7} f.) ist die Identifikation Jesu mit der σοφία (= λόγος: 2_{1} u. $_{4}$) Gottes.

Nochmals aber sei betont, wie selbstverständlich für Paulus diese Eigentümlichkeiten der λόγος-Vorstellung gewesen sein müssen; er hat hier keine neuen Kombinationen vollzogen, sondern er muss diese Vereinigung von „griechischer“ und „prophetischer“ Vorstellung vom „Wort“ schon überkommen haben. — Wir dürfen also endgültig unser Resultat folgendermassen fixieren: der durchgängige Sprachgebrauch von λόγος weist auf den absoluten Gebrauch von λόγος zurück; aber er umgrenzt seinerseits den Sinn des absoluten Gebrauchs, und damit aller drei Hauptformeln, schärfer, indem er „Wort“ als „Kundgebung des Innern“ bestimmt. Darum findet auch die Vorstellung der Wirkungsmacht des λόγος ihren schärfsten Ausdruck im Gebrauch von λόγος mit Genetiven. — Doch sind auch mit dieser Formulierung noch nicht alle Resultate gesammelt; das kann erst geschehn, wenn wir das Synonymon ῥῆμα hinzugenommen haben.

Der Ausdruck *ῥῆμα* kommt bei Paulus überhaupt nur 8mal vor. Dabei fällt sogleich fort 2 K 13_{1}, wo der Ausdruck im a. t. Zitat unter der Bedeutung „Sache“ vorkommt. Es bleiben die Stellen 2 K 12_{4} R 10_{8} (zweimal) $_{17}$ $_{18}$ E 5_{26} 6_{17}. R 10_{8} und $_{17}$ haben wir schon erwähnt: V. 8 wegen der Formel τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, V. 17 wegen der Formel ῥῆμα Χριστοῦ.

In R $10_{8\,a}$ zitiert Paulus dt 30_{14} „ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου“; aber er selbst bildet gar nicht die Vorstellung eines absoluten „τὸ ῥῆμα“, sondern das τοῦτ᾽ ἔστι zeigt, dass ihm sogleich beim Zitieren die Vorstellung eines ῥῆμα τῆς πίστεως vorgeschwebt hat (R $10_{8\,b}$: τοῦτ᾽ ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν). — In demselben Kapitel bringt Paulus noch ein Zitat, in dem ῥῆμα vorkommt: V. 18 zitiert er Ψ 19_{5} „εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν“. Einerlei, wie im einzelnen exegesiert wird: deutlich ist, dass für Paulus diese ῥήματα die Erscheinung des ῥῆμα

Χριστοῦ, V. 17, sein müssen; denn das Zitat in V. 18 antwortet auf die Frage „μὴ οὐκ ἤκουσαν", diese Frage aber nimmt den Begriff ἀκοή aus V. 17 wieder auf. Zugleich aber zeigt V. 17, dass es nicht Zufall ist, wenn ῥῆμα gleich zweimal in diesem Zusammenhang vorkommt, V. 8 und V. 18: diese doppelte Erwähnung von ῥῆμα stammt nicht aus zufälligen Zitaten[1]); sondern Paulus zitiert grade diese a. t. Stellen, weil ihm als Grundgedanke der Erörterung das „ῥῆμα Χριστοῦ" vorschwebt. Dass dies wirklich der Grundgedanke der Erörterung ist, lehrt eine genauere Betrachtung des Abschnitts; besonders zeigen die Verse 11—15, dass das ῥῆμα τῆς πίστεως für Paulus nur eine Erscheinungsform des ῥῆμα Χριστοῦ sein muss[2]).

Nun ist R 10 inhaltlich jedenfalls das Wort-Gottes-Kapitel κατ' ἐξοχήν; um so auffälliger ist es, dass weder die Formel λόγος τοῦ θεοῦ vorkommt, noch ein andrer der mit λόγος verbundenen Ausdrücke. Die Stelle selbst gibt die Erklärung dafür. Es ist in ihr nicht davon die Rede, dass Gott sich — irgendwie — selbst bekunde (wenn wir so

---

1) Nun könnte man aber auch V. 17 von hier aus erklären: es könnte nur durch die Zitate veranlasst sein, dass Paulus den Ausdruck ὁ λόγος umgeht und in V. 8 und 17 vom ῥῆμα τῆς πίστεως und vom ῥῆμα Χριστοῦ redet — statt vom λόγος κτλ. (so Harnack a. a. O. p. 246 Anm. 2). Aber das Problem, das damit angerührt ist, reicht noch weiter: es fragt sich nämlich, ob nicht das ganze Kapitel R 10 nur eine Aufreihung von Zitaten ist, über der Paulus den eigentlichen Gedankengang, den er in R 9—11 verfolgt, fast aus dem Auge verliert. Nun liesse sich zeigen (leider kann hier nicht näher darauf eingegangen werden), dass die scheinbare Unordnung des Gedankengangs — besonders in V. 14—21, cf. Sanday-Headlam pg. 294 ff. — nicht etwa darin ihren Grund hat, dass Paulus sich in Klügeleien verliert, sondern vielmehr, umgekehrt, in dem „enthusiastischen" Fortschreiten seiner Gedanken. Es könnte also sein, dass er — freilich instinktiv! — die Zitate seinen Gedanken einordnet, nicht aber sich, umgekehrt, von den Zitaten forttreiben lässt. Dann würde also auch die Wahl des Ausdrucks ῥῆμα Χριστοῦ nicht zufällig sein. Harnack gibt ja zu, dass in den Epheserstellen „ῥῆμα . . statt λόγος nicht unabsichtlich gewählt" sei; das könnte also auch in R 10 der Fall sein, trotz der Zitate.

2) Dass ῥῆμα Χριστοῦ artikellos gebraucht wird, ändert an diesem Resultat nichts; die Artikellosigkeit erklärt sich aus der grammatischen Konstruktion und aus dem Zusammenhang der Stelle.

das Resultat unsrer vollendeten Untersuchung formulieren dürfen). Vielmehr ist der Zusammenhang folgender. Paulus will zeigen, weshalb Israel die σωτηρία (V. 1, 10, 13) verfehlt hat, und die Antwort, die er auf diese Frage gibt, kann inhaltlich natürlich nur bedeuten: Israel hat den Christus Gottes verkannt (V. 4). Spielt nun bei der Beschreibung dieses Sachverhalts der Ausdruck ῥῆμα Χριστοῦ die Hauptrolle, so muss er besonders geeignet sein, den Christus in seinem Tun und Wirken zu beschreiben. Dann muss also ῥῆμα das Wort irgendwie als „Tat" meinen[1]), im Unterschied zu λόγος, wo es darauf ankam, dass ein „Innres" sich „äussert".

Die noch übrigen Stellen bestätigen diese Beobachtung. E 5_{26} heisst (Χρ. παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας,) ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι. Vor aller genaueren Interpretation dieser schwierigen Stelle steht fest, dass das Wort hier das Tun und Wirken des Christus vermittelt. Wir haben hier also, trotzdem eine Genetivbestimmung fehlt, keinen „absoluten Gebrauch" von ῥῆμα — während bei λόγος dieser Gebrauch eine so bedeutsame Rolle spielt; vielmehr ist — inhaltlich jedenfalls! — wieder ein ῥῆμα Χριστοῦ gemeint, wie in R 10.

Nur einmal kommt ῥῆμα θεοῦ[2]) vor, nur E 6_{17}: (δέξασθε) τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ. Die Artikellosigkeit[3]) des Ausdrucks scheint nicht zu der Exegese zu zwingen, dass „ein" Wort Gottes gemeint ist; es gibt mehrere Möglichkeiten, den Ausfall des Artikels zu er-

---

1) Diese Formulierung ist natürlich nur eine Hypothese. Sie knüpft an bei Cremers Ausführungen s. v. (pg. 442), dass ῥῆμα sich von λόγος unterscheide, „indem es die Tatsache, dass etwas geredet ist, hervortreten lässt und dadurch das Wort als ausgesprochenen Willen bezeichnet, während λόγος das Wort als Ausdruck des Gedankens ist". Unsre Formulierung möchte Cremers Grundgedanken aufnehmen, aber dessen Konsequenzen vermeiden (Wille, Gedanke), weil sie sich vielleicht nicht halten lassen.

2) So reicht hier das Material nicht hin, die Vorstellung ῥῆμα Χριστοῦ mit ῥῆμα θεοῦ zu vergleichen, wie wir λογ. τ. Κυρίου mit λογ. θεοῦ vergleichen konnten.

3) Auch in E 5_{26} fehlte der Artikel — ohne Belang für den Sinn.

klären[1]), auch wenn „das Wort Gottes“ gemeint ist — und diese Exegese ist an sich die wahrscheinlichere. Dann muss aber erklärt werden, weshalb ῥῆμα, und nicht λόγος gebraucht wird. Vollends bedarf es dieser Erklärung, weil auch in der Stelle Jes. $11_{4\,f.}$, an die der ganze Passus E 6_{14} ff. deutlich anklingt[2]), λόγος gebraucht wird. Paulus muss also noch einen feinen Unterschied empfunden haben zwischen „ῥῆμα θεοῦ“ und „λόγος θεοῦ“. Unsre Untersuchung zu R 10 hat uns schon gezeigt, worin dieser Unterschied bestehn muss: bei ῥῆμα θεοῦ wird daran gedacht, dass dies Wort Gottes Tat bedeutet, während bei λόγος θεοῦ die Vorstellung einer Selbstbekundung Gottes herrschte. Nur ῥῆμα θεοῦ aber entspricht dem Zusammenhang unsrer Stelle. Denn Paulus fordert hier die Christen zur Tat auf, zum Kampf gegen die κοσμοκράτορες (V. 12); so will er sagen: ergreift das Geistesschwert, das Wort, welches Gottes Tat und Macht bedeutet.

Die letzte Stelle, 2 K 12_4, kommt nur in Betracht als Bestätigung dieses Unterschieds von ῥῆμα und λόγος. Denn zur Bezeichnung der in der Vision vernommenen Worte würde λόγος nicht passen; es bezeichnet ja das Wort als Ausdruck eines klaren Sinns. Dagegen ist ῥῆμα zunächst einfach „der Wortschall“[3]). In der Anwendung auf Gottes Wort ergibt das dann den Unterschied: Wort als Selbstkundgebung und Wort als Tat. — Dass dies wirklich die beste Umschreibung des Unterschieds von λόγος und ῥῆμα ist, lässt sich allerdings an den wenigen paulinischen Stellen nur annähernd zur Gewissheit bringen; es liesse sich aber durch weitergehende Lexikographie beweisen. Für unsre Aufgabe jedoch ist das wichtigste, die Gemein-

---

1) Es ist zu verweisen entweder auf das Ausfallen des Artikels bei Abstractis (Blass pg. 151 f.), oder auf das Ausfallen bei Nominibus, welche einen Genetiv regieren (Blass pg. 152 f.). Für artikelloses ῥῆμα θεοῦ liesse sich etwa Luc. 3_2 und Hebr. 6_5 anführen: beidemal wird nicht „ein“ Gotteswort, sondern „das“ Gotteswort gemeint sein.

2) cf. Haupt z. St., bes. pg. 236 und pg. 240 Anm. 2.

3) cf. Wilke-Grimm s. v.: *„quisque sonus, qui voce profertur certum significatum habens.“*

samkeit[1]) von λόγος und ῥῆμα festzustellen (vgl. o. pg. 27), und diese Gemeinsamkeit besteht in den wichtigsten Punkten. So gewinnen wir hier einen Abschluss zu allen Worttermini.

In der Voraussetzung dieser Gemeinsamkeit von λόγος und ῥῆμα haben wir die beiden wichtigsten Formeln aus R 10 schon vorher mitbehandelt. Grade sie waren uns Führer zu der Anschauung, dass das Wort irgendwie mit dem Innern der Hörer verschmilzt, aber überhaupt zu einer vorläufigen Anschauung von der Wirkungsweise des Wortes insgesamt[2]). Und diese Vorstellung von der Wirkungsmacht des Wortes lässt sich auch für E 5_{26} und 6_{17} nachweisen. In diesem wichtigsten Punkt stimmen also λόγος (in allen Gebrauchsweisen) und ῥῆμα überein. Mit λόγος und ῥῆμα werden also nicht zweierlei Vorgänge bezeichnet, sondern ein und dasselbe „Wort" wird — meist — als Kundgabe des innern Wesens Gottes aufgefasst, aber auch — oft — als Tat Gottes.

Gemeinsam zu λόγος und ῥῆμα gilt nun endlich noch eine Beobachtung, die abermals (wie die Beobachtungen zu den Formeln ῥῆμα τῆς πίστεως und ῥῆμα Χριστοῦ) dem grossen Kapitel R 10 entstammt. Es handelt sich um die Verse 6—8. Dort wird geschildert (V. 6 u. 7), wie der Jude sich vergeblich bemüht, den Christus aus der Verborgenheit in die Erscheinung zu rufen, und aus den „Wehen" ins Leben[3]). Als Gegensatz dazu heisst es nicht: wir aber haben den Christus gegenwärtig (vgl. etwa V. 9), sondern ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν, d. i. τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως. Demnach müssen ῥῆμα τῆς πίσετως und Χριστός für das Bewusstsein des Paulus zu iden-

1) Es darf noch besonders betont werden, dass die Gemeinsamkeit von λόγος und ῥῆμα vorwiegend von Bedeutung ist; daher würde es schliesslich nicht so viel ausmachen, wenn wir Harnacks These zu R 10_{17} (s. o. pg. 55 Anm 1) zugeben und demnach unsre Definition von ῥῆμα (o. pg. 56 Anm. 1) noch mehr limitieren müssten.

2) S. o. pg. 16, 18 Anm. 1; 48 ff.

3) Unsre Auffassung von V. 8 würde nicht berührt werden, wenn diese Exegese von V. 6 f., die auf einer der mehrfältigen Deutungen des τοῦτ' ἔστιν beruht, unrichtig sein sollte.

tifizieren sein. Soweit ich die Geschichte der Exegese überschaue, ist dieser Sachverhalt erkannt worden durch Origenes, Thomas von Aquino, — und dann erst wieder von Olshausen, und neuerdings von A. Seeberg, auch von Bugge[1]). Allerdings ist die Identifikation nicht

1) Alle Sperrungen in dieser Anmerkung rühren von uns her, nicht von dem betr. Exegeten.

1. **Origenes**, *opera ed. Lommatzsch, tom. VII, 1837 (In Epistolam ad Rom. commentariorum pars II).* Schon zu V. 4 und zum Eingang von V. 6 identifiziert er Christus und *justitia* (pg. 198 f.). Die Selbstaussage dieser *justitia* besagt (pg. 200): *ne scilicet dicamus in corde nostro, et putemus, quod Christus in loco aliquo continetur, et non ubique est . . . Sed ita* (pg. 201), *inquit, debes sentire de Christo, tanquam de Verbo, et veritate et sapientia, et justitia Dei. Haec autem omnia non in loco quaeruntur, sed ubique adsunt. . . Tamquam Verbum ergo et sapientia prope est in ore tuo, et in corde tuo.* Nun fragt sich, weshalb (pg. 201 ff.) die Bedingungen „*credere*“ und „*confiteri*“ noch besonders hinzugefügt werden? Dies Problem wird gelöst durch Hinweis auf den Unterschied von *possibilitas* (δύναμις) und *efficacia* (ἐνέργεια): . . *Christus, qui est Verbum Dei, possibilitate quidem juxta . . . omnem hominem esse credendus est . ., efficacia vero tunc in me esse dicitur, cum in ore meo confessus fuero Dominum Jesum etc.* (pg. 202).

2. **Thomas**, *opera, Editio altera Veneta, tom. VI, 1775* (Kommentare zu Rom. und Kor.), pg. 126 B (zu V. 6 f.): *Nec est inconveniens, si quod Moyses dixit de mandato legis, hoc Apostolus attribuit Christo: quia Christus est Verbum Dei, in quo sunt omnia Dei mandata. Sic ergo intelligendum est quod dixit „Quis ascendit in caelum? idest Christum deducere“, ac si dicat. Quis potest in caelum conscendere, ut Verbum Dei inde deferat ad nos?* Zu V. 8 freilich scheint Thomas diese Exegese nicht durchzuhalten.

Natürlich wird weder Origenes noch Thomas von einem eigentlich exegetischen Interesse geleitet; beide werden vielmehr durch dogmatische Anschauungen auf ihre Exegese gekommen sein. Dennoch könnte sich in ihren Auslegungen (besonders in der des Origenes, die hier wohl kaum durch Rufin alteriert zu sein braucht) ein richtiger exegetischer Takt verraten.

3. Auch bei **H. Olshausen** (bibl. Commentar über sämtl. Schriften des N. T., III, Römerbr., 1835) ist die Identifikation Christus = das Wort mehr zufällig, denn ein bewusstes Prinzip der Exegese; und auch bei ihm stammt sie aus dogmatischem, nicht aus exegetischem Interesse. Und zwar geht es ihm um die Frage, die auch den Thomas bewegt: mit welchem Recht Pl das a. t. Zitat auf Christus bezieht? Dabei bringt Olshausen dann die merkwürdige Lösung (pg. 362): Christus ist „das ewige Wort, das in jedem Menschen schlummert“,

so absolut, wie etwa im Prolog des Johannesevangeliums; das würde eine nähere Betrachtung des Passus zeigen, und

---

ist . . . „das lebendige Gesetz selbst". Diese Lösung gewinnt noch eine zweite Form (bei der Erklärung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium), durch die der Rationalismus dieser ersten Lösung nur wenig abgebogen wird: „im N. T. hat er . . durch Wirkung des Geistes das Gesetz in sich, es ist ihm ins Herz geschrieben, daher darf er es nicht mehr ferne suchen, sondern nur dieses Schatzes in ihm sich bewusst werden und der Kraft des Geistes folgen" (pg. 363). Eine dritte Formulierung endlich scheint dem Richtigen am nächsten zu kommen. Sie antwortet auf die Frage, inwiefern „Paulus das ἀναβήσεται und καταβήσεται auf Christus ziehen konnte", anstatt auf das ῥῆμα. Die Antwort lautet: „Da in Christo das ewige Wort Fleisch geworden war (Joh. 1, 1. 14.), dieses aber eben das Objekt der Glaubenspredigt im Evangelium bildet (V. 8); so erscheint jedes Suchen der Wahrheit als einer fernen . . . . als ein Ignorieren Christi und seiner allmächtigen Gegenwart" (pg. 364).

4. Am nächsten kommt uns **A. Seeberg**. Er sagt, „Katechismus der Urchristenheit", pg. 161: Pl denkt „nicht an das Wort als solches, sondern an seinen persönlichen Inhalt Christus, der ja häufig als Gegenstand der Verkündigung erscheint. Dass er Christus nicht direkt nennt, sondern ihn als das Glaubenswort der apostolischen Verkündigung bezeichnet, ist zwar sehr auffallend, hat aber seinen ganz natürlichen Grund darin, dass er durch das Zitat auf die Verwendung von ῥῆμα angewiesen war [? vgl. unsren Text]. Unsre Annahme, die bei τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως an den persönlichen Inhalt des von den Aposteln verkündigten Glaubenswortes gedacht ist, wird allein dem Zusammenhang der Stelle . . . gerecht. Es ist doch schlechthin gefordert, dass das, was dem (pg. 162) Menschen nicht fern ist, und das, was ihm nahe ist, identisch sein muss. So gewiss nun V. 6 eine Angabe in bezug auf Christus enthält, so gewiss muss das auch von V. 8 gelten."

Das einzige, was uns von Seeberg trennen würde, scheint darin zu liegen, dass Christus bei ihm trotz allem doch nur als „Inhalt" des Glaubensworts, als „Gegenstand der Verkündigung" erscheint (pg. 161); das ῥῆμα war „das Wort, in dem das Objekt des Glaubens zum Ausdruck kam" (pg. 162). Seeberg scheint also eine ziemlich abstrakte Redeweise beim Apostel vorauszusetzen; und der letzte Satz, den wir zitierten, scheint darauf hinzuweisen, woran das liegt: es liegt an dem eigentümlichen Glaubensbegriff, den Seeberg (jedenfalls aber sehr beachtenswerter Weise) bei Paulus voraussetzt. Nun kann hier unmöglich in eine Besprechung des Glaubensbegriffs eingetreten werden; nicht einmal die Aufgabe liegt im Rahmen unsrer Arbeit, die beiden Bestimmungen für R 10_8 zu vergleichen, welche wir hier und in der Genetivuntersuchung erhalten. Jedenfalls

das spiegelt sich auch in der Exegese der Stelle, — grade auch darin, dass die Identifikation gewöhnlich unbeachtet bleibt! Aber der Ansatz „ῥῆμα und Χριστός im Prinzip ein und dasselbe“ ist unverkennbar. Es darf dagegen auch nicht eingewendet werden, dass Paulus hier das A. T. zitiert, nämlich dt 30_{12-14}: man würde erwarten, dass er entweder nur V. 12f. (τίς ἀναβήσεται κτλ.) oder nur V. 14 (ἐγγύς σου τὸ ῥῆμα) zitierte; dass er aber beide Teile der Deuteronom-

---

aber darf die These Wahrscheinlichkeit beanspruchen: wenn Seebergs Prämissen richtig sind, so ist die notwendige Folgerung daraus, dass das ῥῆμα τῆς πίστεως realiter mit dem Christus in eins zu setzen ist. Das Wort muss realiter seinem Inhalt gleichgesetzt sein; es tritt nicht etwa nur in einer Redeweise „*abstractum pro concreto*“ für diesen Inhalt ein (cf. unten pg. 101, 1 K 9_{23}, besonders Heinricis Beobachtung).

Endlich, **5.**, berühren sich noch mit unsrer Anschauung die Bemerkungen von

Chr. A. Bugge über „das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde“, Z. n. t. W. IV 1903 (cf. auch: „Über das Messiasgeheimnis“, Z. n. t. W. VII 1906). Bugge liest zwar aus der Stelle R 10 nur heraus, dass Pl den Christus mit der Thora identifiziert habe, und dass er diese Identifikation schon bei den Römern habe voraussetzen können (pg. 95 f.). Ob die interessante These Bugges haltbar ist, wenigstens in der Form, die er ihr gibt, geht uns hier nicht an; aber wichtig ist uns an ihr das folgende: 1. setzt sie dieselbe enge Beziehung von V. 6f. auf V. 8 voraus, die auch wir annehmen; überhaupt berührt sie sich 2. aufs engste mit der Tendenz der Exegese von Thomas und Olshausen, und der Rückblick auf diese Exegeten (besonders auf Olshausen) zeigt, dass hier die Identifikation Gesetz = Christus unabtrennbar ist von der Idendifikation ῥῆμα = Christus. Endlich, 3., geht Bugge selbst von der Beobachtung aus, dass für den Christusnamen der λόγος eingetreten ist (pg. 90); nun ist aber der „Wort“-Gedanke keineswegs auf den Hellenismus beschränkt (*memra!*); so wird die Identifikation νόμος = Χριστός durch das dritte Glied ergänzt werden dürfen: = λόγος. Bugge scheint ja auch das Johannesevangelium noch in die semitisch-urchristliche (nicht in die hellenistische) Sphäre zu rechnen (pg. 94 f.).

Übrigens darf hier angefügt werden, dass die eigentliche jüdische Parallele zur paulinischen Wort-Gottes-Anschauung die Vorstellung von der Thora sein muss; das beweist abermals eine Berührung der Buggeschen Position mit der unsren. — Abschliessend ist zu bemerken: hat Bugge recht, so ergibt sich sofort auch unsre Gleichung; haben wir recht, so enthält die Buggesche Position mindestens etwas Richtiges, und sie ist daher auf jeden Fall eine Bestätigung unsrer These.

stelle zitiert, und dass er sie so auslegt, wie er es tut, beweist, dass er ῥῆμα und Χριστός identifizieren kann.

Ist diese Beobachtung richtig, so gewährt sie unsren Ergebnissen zu λόγος den letzten Zusammenschluss und die letzte Einheit [1]). Bestehn bleibt freilich, was wir über die „Unbewusstheit“ dieser Vorstellungsreihen festgestellt haben (s. o. pg. 52 ff., besonders pg. 53, Anm. 1).

Bringen wir die gemeinsamen Resultate zu λόγος und ῥῆμα zum Abschluss, so ist zunächst noch festzustellen, dass die beiden Begriffe sich ganz gleichartig verhalten in der Beziehung aufs A. T. Diese Beziehung war bei λόγος deutlich im Sprachgebrauch von λόγος τοῦ θεοῦ und im allgemeinen Sprachgebrauch von λόγος; bei ῥῆμα, und zwar auffälligerweise bei ῥῆμα Χριστοῦ, ist diese Beziehung noch weit inniger mit der Hauptbedeutung des Begriffs verbunden, als es bei λόγος geschieht: R 10! Aber auch in E 6_{17} darf die Beziehung aufs A. T. mindestens nicht ausgeschlossen werden [2]).

Wie völlig λόγος und ῥῆμα zusammengehören, zeigt sich aber besonders darin, dass sie sich zu einem dritten Begriff ganz gleichartig verhalten: zum Begriff der Missionspredigt. Denn dies Wort Gottes — ob es nun, in irgendwelcher Form, λόγος oder ῥῆμα genannt wird — ist nie eine Abstraktion, sondern es ertönt immer in konkreter menschlicher Rede. Diese Rede ist aber die Missionspredigt. Das haben wir für die drei Hauptformeln schon festgestellt; es gilt aber auch für den Sprachgebrauch von λόγος überhaupt und für ῥῆμα. Denn das „apostolische Autoritätswort“ ist *de facto* immer das Missionswort und für alle Verbindungen von λόγος mit Genetiven lässt sich nachweisen, dass dieser „λόγος“ *de facto* mit der Missionspredigt zusammenfällt — wenn er auch dem

---

1) Es muss noch darauf verwiesen werden, dass selbst diese weitschauende Identifikation nicht allein steht innerhalb des Paulinismus: das μυστήριον in K 1/2 scheint zugleich den Christus und das Evangelium zu bezeichnen: cf. 1_{25}f., 2_2. Aber eine genauere Untersuchung dieses schwierigen Begriffs würde die Grenzen unsrer Abhandlung überschreiten.

2) cf. Haupt z. St.

Sprachgebrauch nach niemals „Botschaft“ bedeutet. Erst recht ist das so in R 10: zwar kann auch ῥῆμα sicher nicht „Missionswort“, „Botschaft“ bedeuten, aber hier scheint noch inniger die Vorstellung der Christusrede mit der Vorstellung der Botschaft zu verschmelzen, als es bei λόγος der Fall ist.

Eine abschliessende Formulierung des Verhältnisses von Missionsrede und Wort knüpft am besten an den prägnanten λόγος-Begriff an. Für diesen Begriff war es entscheidend, dass ein Innres sich äussert; die Vorstellung einer Rede ist also für ihn wesentlich. Aber diese Rede brauchte nicht notwendig eine „Botschaft“ zu sein; sie könnte gradesogut etwa in philosophischen Erörterungen bestehn. Es ist also nur ein synthetisches, kein analytisches Urteil: Wort und Missionsrede verschmelzen; dass sie aber verschmelzen, und zwar dass sie so innig verschmelzen, wie es die ῥῆμα-Vorstellung von R 10 zeigt: das liegt schon im Begriff des λόγος. Begrifflich und sprachlich sind also die Vorstellung der — tatkräftigen (ῥῆμα) — Selbstbekundung (λόγος) Gottes und die Vorstellung der Missionsrede sehr streng geschieden; faktisch fallen sie zusammen. —

Der zweite Begriff, den unsre Untersuchung zu erörtern hat, ist εὐαγγέλιον. Denn dies ist eben der wichtigste Ausdruck für „Missionspredigt“; darum sind wir ihm auch bisher schon wiederholt begegnet. Wir dürfen nun erwarten, dass die Eigenart der Wort-Anschauung sich in der Eigenart der Evangelium-Anschauung spiegeln wird, — wie sich bisher die besondre Evangelium-Vorstellung schon an den Bestimmungen der Wort-Vorstellung spüren liess.

Der Begriff „Evangelium“.

Die Bedeutsamkeit des Wortes εὐαγγέλιον ergibt sich schon daraus, dass es 56 mal bei Pl vorkommt (excl. Pastoralbriefe), dazu 19 mal εὐαγγελίζεσθαι medial und 1 mal passivisch, endlich 1 mal εὐαγγελιστής; diesen 77 Stellen stehn nur 63 gegenüber, an denen λόγος überhaupt[1]) vorkommt — mit allen ῥῆμα-Stellen sind es 71.

Zunächst εὐαγγελιστής kommt, ausser in $E\,4_{11}$, nur noch zweimal im N. T. vor: Act. 21_8 und $2\,Tm\,4_5$. In $E\,4_{11}$ erscheint das Wort in einer Aufzählung der wichtigsten Charismen: καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς κτλ. Was die besondre Aufgabe des Evangelisten sein mag, neben derjenigen der andren Wortträger, ist hier nicht zu erörtern; jedenfalls besteht seine Tätigkeit im

εὐαγγελίζεσθαι.

Das Wort εὐαγγελίζεσθαι bedeutet zunächst einfach „eine gute Botschaft verkünden“, im weitesten Sinn. Das zeigt sich $1\,Th\,3_6$: ἐλθόντος Τιμοθέου πρὸς ἡμᾶς ἀφ’ ὑμῶν καὶ εὐαγγελισαμένου ἡμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν; offenbar ist hier das „εὐαγγελισαμένου“ einfach ein deutlicherer Ausdruck für „ἀγγείλαντος“ o. ä., wobei an die bestimmte Vorstellung eines „εὐαγγέλιον“ gar nicht gedacht wird. Ebenso scheint es mit $E\,2_{17}$ zu stehn: ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς. Inhaltlich merkwürdig ist an der Stelle, dass das Gesamtwerk, die Gesamterscheinung Jesu als ein „εὐαγγελίζεσθαι“ bezeichnet wird[2]); aber die Wortbedeutung scheint einfach „ver-

1) Wir zählen möglichst ungünstig, indem wir alle Stellen mitrechnen, an denen λόγος und ῥῆμα in Bedeutungen vorkommen, die für uns wegfallen.

2) cf. Haupt z. St.

künden", mit einer Nuance, die wir im Deutschen nicht haben.

Anders steht es aber mit allen übrigen Stellen, an denen εὐαγγελίζεσθαι vorkommt; da wird das Verb immer als t. t. gebraucht, und es bedeutet: das „εὐαγγέλιον" verkünden. Den Übergang vom unbestimmten Gebrauch zum bestimmteren bildet grade die Formel εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον: G 1_{11} τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ (dies der einzige Fall, wo ein Passiv des Verbs gebildet wird); 1 K 15_1 γνωρίζω .. ὑμῖν .. τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, und hieher gehört auch V. 2: τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρῶτον εἰ κατέχετε („wenn ihr es festhaltet", nämlich das Evangelium — demnach ist auch zum Verbum εὐηγγελισάμην das Substantiv zu ergänzen); 2 K 11_7: δωρεὰν τὸ τοῦ θεοῦ εὐαγγέλιον εὐηγγελισάμην ὑμῖν.

Also: εὐαγγελίζεσθαι ist zum t. t. deshalb geworden, weil es dasjenige Verbum war, das sich am natürlichsten mit den neuen t. t. εὐαγγέλιον verband. Das zeigt auch die Stelle R 10_{15}, wo Pl Jes. 52_7 zitiert: ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθά. Paulus empfindet offenbar den volleren Sinn von εὐαγγελίζεσθαι („das ‚Evangelium' verkünden"), denn cf. V. 16: ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ; die Septuaginta dagegen versteht εὐαγγελίζεσθαι natürlich in der weiteren Bedeutung[1]). Die bestimmtere Bedeutung von εὐαγγελίζεσθαι stammt also aus der Bedeutsamkeit des εὐαγγέλιον-Begriffs[1]); also muss auch die Eigen-

1) Es ist wohl kaum denkbar, dass schon für die Septuaginta εὐαγγελίζεσθαι t. t. für die Verkündigung der kommenden βασιλεία ist, — weil nämlich schon בִּשֵּׂר für Dt.Jesaja selbst „der spezielle Ausdruck" für „die anbrechende Königsherrschaft Gottes" wäre; so stellt es Joh. Müller dar (a. a. O. pg. 54, cf. pg. 56). Vielmehr hat Dt.Jes., resp. die Septuaginta, einen ganz neutralen Ausdruck gebraucht. — Allerdings aber scheint schon in vorchristlicher Zeit besonders an Jes. 52_7 die ganz bestimmte Erwartung einer Frohbotschaftung und eines Frohbotschafters angeknüpft zu haben: cf. Cremer s. v. (pg. 35), vor allem aber Schlatter, Die Theol. des N. T. I 1909, pg. 583. — Dennoch darf behauptet werden, dass der paulinische Sprachgebrauch von εὐαγγελίζεσθαι durch den paulinischen (resp. gemeinchristlichen oder gemeinjüdischen) Begriff des εὐαγγέλιον bestimmt ist, und nicht etwa umgekehrt der εὐαγγέλιον-Begriff durch

art der Evangelium-Vorstellung schon am Gebrauch des Verbums spürbar sein.

Vom Gebrauch mit Akkusativobjekten kommen noch vier Stellen in Betracht: G 1_{23} E 3_{8} G 1_{16} G $1_{8\,f.}$ Bei den zwei ersten muss nachgewiesen werden, dass εὐαγγέλιον t. t. ist.

G 1_{23}: εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἥν ποτε ἐπόρθει. E 3_{8}: τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ. In beiden Stellen läge es nahe, an die einfache Bedeutung „verkündigen" zu denken; aber beidemal lehrt der Zusammenhang, dass dem Paulus die Verkündigung des bestimmten „εὐαγγέλιον" vorgeschwebt hat: beidemal ist die Rede von Beruf und Selbstbewusstsein des Apostels. Allerdings können wir den Sinn dieser konzisen Verbindungen im Deutschen nur weitläufig umschreiben. Vollends fragt sich aber, in welcher genauen Beziehung das εὐαγγέλιον steht zur πίστις und zum πλοῦτος Χριστοῦ, und diese Frage lässt sich hier noch nicht lösen. Jedenfalls kommt die Verbindung von εὐαγγελίζεσθαι mit Akkusativobjekten einer Verbindung von εὐαγγέλιον mit Genetiven gleich: εὐαγγέλιον τῆς πίστεως, τοῦ πλούτους τοῦ Χριστοῦ.

In den beiden nächsten Stellen, G 1_{16} und G $1_{8\,f.}$, lässt sich die Eigenart der Evangelium-Vorstellung schon deutlicher erkennen. In G 1_{16} (ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς

---

den feststehenden Sprachgebrauch von εὐαγγελίζεσθαι. Denn es scheint hier ein kreisförmiger Gang der Sprach- resp. Begriffsgeschichte konstatiert werden zu müssen: Jes. 52_{7} das neutrale εὐαγγελίζεσθαι; daraus sich bildend die bestimmte Vorstellung eines εὐαγγέλιον; diese wiederum rückwirkend auf den Sprachgebrauch von εὐαγγελίζεσθαι. — Aber diese Auffassung der Sachlage kann nicht den Anspruch erheben, genügend fundamentiert zu sein: ein klares Verständnis könnte nur gewonnen werden aus selbständiger Durchforschung der Rabbinen und der κοινή. — Unsre Auffassung setzte voraus, dass die Vorstellung „εὐαγγέλιον" schon von Jesus stammt: dass also Harnack (a. a. O. pg. 202 ff., besonders pg. 202, Anm. 1) gegen Wellhausen recht behält. Dann aber wird das Problem der Herkunft des paulinischen εὐαγγέλιον-Begriffs sehr kompliziert; denn zweifellos ist εὐαγγέλιον in der ganzen hellenistischen Welt ein kultischer *terminus technicus:* cf. Deissmann, Licht vom Osten ^{2}1909, pg. 276 ff. Die Frage ist also, wie sich bei Paulus Rabbinisches (resp. von Jesus stammendes) und Hellenistisches verhält.

ἔθνεσιν) ist die Beziehung auf das apostolische Selbstbewusstsein und auf das εὐαγγέλιον noch deutlicher, als in den beiden ersten Stellen; auch entspricht die Formel wieder einem Genetiv: εὐαγγέλιον αὐτοῦ (τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ). Aber während in den Stellen bisher besondre Eigenschaften des εὐαγγέλιον angegeben wurden (πίστις, πλοῦτος Χριστοῦ), wird in unsrer Stelle der eigentliche Inhalt, die eigentliche Absicht des εὐαγγέλιον genannt: es ist ein εὐαγγέλιον Χριστοῦ. — Noch weiter führt G $1_{8\,f.}$ Denn hier fällt auf den „Inhalt" dieses εὐαγγέλιον der Hauptton. Die Stelle lautet: ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω! ὡς προειρήκαμεν, καὶ ἄρτι πάλιν λέγω· εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.

Erstens ist unzweifelhaft, dass hier alle drei Mal εὐαγγελίζεσθαι nicht „Gutes verkündigen" im allgemeinen bedeutet, sondern speziell „das Evangelium verkünden". Ja, hier scheint schon der absolute Gebrauch von εὐαγγελίζεσθαι vorzuliegen, und in dieser Bedeutung wird die Stelle auch in den Lexicis aufgeführt. Aber diese Auffassung ist ungenau; denn in dem παρ' ὅ steckt ein Objekt zu dem Verbum: εὐαγγελίζεσθαί τι (εὐαγγέλιον), ὅ ἐστιν παρὰ τοῦτο (τὸ εὐαγγέλιον), ὃ εὐηγγελισάμεθα (ὃ παρελάβετε). Richtig ist aber an der Meinung der Lexika: wir bekommen hier nicht, wie in den andern Stellen mit Akkusativobjekt (R 10_{15} G 1_{23} E 3_{8} G 1_{16}) eine inhaltliche Spezialisierung der „Evangeliums-Verkündigung", sondern es wird der eine „Inhalt" der „Evangeliums-Verkündigung" in Gegensatz gestellt zu andren Inhalten, die sich dieser Verkündigung unterschieben möchten.

Ist unsre Paraphrase richtig, so ist der Sinn von G $1_{8\,f.}$ nah verwandt mit dem der einfachen Formel εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον. Auch durch diese Formel soll meist (G 1_{11} 1 K $15_{1\,f.}$) der Inhalt des Evangelium hervorgehoben werden. Aber die Empfindung einer *constructio Graeca* scheint noch vorzuwiegen: es wird einfach die Tätigkeit bezeichnet, die dem Begriff εὐαγγέλιον entspricht. In G $1_{8\,f.}$ hingegen liegt der Ton darauf, dass durch das εὐαγγελίζεσθαι eben ein εὐαγγέλιον vermittelt wird; es fragt sich

nur, ob das εὐαγγέλιον diesen Namen verdient (ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο V. 7), ob der Inhalt wirklich der eine ist, der das εὐαγγέλιον zum εὐαγγέλιον macht.

Dies Resultat wird noch erweitert durch die Betrachtung der indirekten Objekte, die Pl hier mit εὐαγγελίζεσθαι verbindet. Er sagt in V. 8: ἐὰν ... ἄγγελος ... εὐαγγελίσηται παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν; in V. 9 aber wird alles intensiver[1]): εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται κτλ. Es ist nur eine halb unbewusste Nüance; aber die intensive Redewendung „wenn einer euch evangelisiert"[2]), setzt auf jeden Fall die Vorstellung voraus, dass das εὐαγγέλιον selbst gleichsam Wohnung nimmt in seinen Hörern. Diese Bestimmung von εὐαγγέλιον entspricht den Kennzeichen von λόγος τοῦ Χριστοῦ und von ὁ λόγος. Das εὐαγγέλιον ist also nicht nur eine äussere Kunde, sondern eine innerlich wirkende Macht[3]).

Der Gebrauch von εὐαγγελίζεσθαι in G 1_{8} f. musste schon verwandt sein mit dem absoluten Gebrauch von εὐαγγελίζεσθαι. Dieser lässt erst recht die Eigenart der εὐαγγέλιον-Vorstellung erkennen.

Freilich gibt es zwei Stellen, in denen εὐαγγελίζεσθαι einfach „Evangelium verkünden" heisst, ohne dass sich dabei irgendwelche Merkmale der Evangelium-Vorstellung zeigten: G 4_{13} (οἴδατε . . ὅτι δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρῶτον) und 2 K 10_{16} (εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι). Aber das ist die Minderzahl der Stellen; an den übrigen 5 Fällen des absoluten Gebrauchs lässt sich zeigen, dass

1) Der Ausdruck „intensiv" stammt von Cremer (s. v.).

2) Nur hier gebraucht Pl εὐαγγελίζεσθαι mit dem Akkusativ des entfernteren Objekts; noch dazu mit doppeltem Akkusativ (εὐαγγελίζεσθαί τινά τι). Sonst bezeichnet er das entferntere Objekt immer mit dem Dativ, und zwar 1. zugleich mit Akkusativobjekt (εὐαγγελίζεσθαί τινί τι): (1 Th 3_{6} E 2_{17}) G 1_{8} 1 K 15_{1} 2 K 11_{7} (alle 3 mal: ὑμῖν), E 3_{8} (τοῖς ἔθνεσιν, cf. G 1_{16} ἐν τοῖς ἔθνεσιν). Das sind 6 von den 9 Stellen, an denen εὐαγγελίζεσθαι mit Akkusativobjekten vorkommt (resp. 4 von 7 Stellen). 2 sei gleich hier aufgezählt der Gebrauch von Dativobjekten beim absoluten Gebrauch von εὐαγγελίζεσθαι. Er findet sich nur 2 mal (unter 7 Stellen), G 4_{13} und R 1_{15}; beidemal: ὑμῖν.

3) cf. Cremer a. a. O. (pg. 35 u.): „Die Heilsverkündigung ist zugleich Heilszueignung."

schon beim Gebrauch von εὐαγγελίζεσθαι der Reichtum der Evangelium-Vorstellung durchschimmert.

Die nächste Parallele zu 2 K 10_{16} ist R 15_{20}: οὕτως δὲ φιλοτιμούμενον, εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός. Aber hier wird die Evangelisation als Übermittlung des ὄνομα Χριστοῦ gedacht. Nun ist das ὄνομα Χριστοῦ Gegenwart Christi selber[1]); also bedeutet evangelisieren: Christi Gegenwart vermitteln.

Eine ähnliche Erscheinung finden wir 1 K 1_{17}: οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν, ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ. Offenbar bedeutet hier εὐαγγελίζεθαι nicht nur „die Evangeliumsbotschaft verkünden“, sondern „das Heil darbieten“. Ginge es um die Verfälschung einer „*integra doctrina*“ oder überhaupt einer „Heilsbotschaft“, so wäre die zweite Vershälfte unverständlich; denn diese besagt: der σταυρός würde seines Wesens beraubt, wenn eine Logos-Sophia das Mittel des εὐαγγελίζεσθαι wäre. Das H e i l s e l b s t also würde unwirksam werden, wenn das εὐαγγελίζεσθαι auf falsche Weise geschähe. Also muss εὐαγγελίζεσθαι bedeuten „das Heil darbieten“.

Ihre schärfste Ausprägung findet diese prägnante Bedeutung in 1 K 9, Vers 16 und 18. — Freilich, wenn es V. 16 heisst „ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι καύχημα: ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται· οὐαὶ γάρ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι“, so scheint sich zunächst keinerlei Eigentümlichkeit der Evangelisations- und Evangelium-Vorstellung zu zeigen: es scheint bloss ausgesagt zu werden, dass eine besondre Botschaft, die „Evangelium“ heisst, ausgerichtet wird. Aber der offenkundige Anklang an prophetische Aussprüche

1) Allerdings wird es sich nicht strikt beweisen lassen, dass Paulus hier die ὄνομα-Vorstellung empfunden hat. Aber wenn er wirklich die prägnante „Namen“-Vorstellung gehabt hat — und das wird doch jedenfalls feststehn, einerlei, ob H e i t m ü l l e r s Resultate im einzelnen anfechtbar erscheinen oder eine andre Ausdeutung erheischen möchten —, so fragt es sich, ob er nicht auch eine so einfache Redewendung wie „Christus wird genannt“ anders empfunden hat, als wir sie empfinden. Dass dies der Fall sein k a n n, dafür spricht, dass auch in E 3_{15} 5_3 die prägnante Namen-Vorstellung mit dem Verbum ὀνομάζεσθαι verbunden zu sein scheint.

(Jer. 20_9[1]) Am. 3_8) zeigt, dass Paulus sich nicht einfach als Träger einer „Botschaft" bezeichnen will, sondern dass er von seiner göttlichen Sendung redet. Diese göttliche Sendung aber liegt darin, dass „das Wort" Gottes in ihm wohnt — das haben wir gesehn. So ist auch hier die ἀνάγκη des Evangelisierens eine Umschreibung für die prophetische Selbstaussage כִּי דְבַר יהוה אִתִּי (cf. Jer. 23_{28}); der im εὐαγγελίζεσθαι steckende Begriff εὐαγγέλιον ist also eine Näherbestimmung für die Vorstellung des prophetischen „λόγος". Demnach wird das zweimalige „ἐὰν εὐαγγελίζωμαι" noch nicht ausreichend umschrieben durch „wenn ich die Botschaft des Evangeliums verkünde", sondern es ist zu umschreiben „wenn ich ‚Träger' des Evangeliums" bin. Wir können hier also unser Resultat zu G $1_{8\,f.}$ wiederholen: das Evangelium ist nicht blosse äussere Botschaft, sondern, wie das „Wort", eine innerlich wirksame Macht.

Diese Auffassung von V. 16 wird bestätigt und erweitert durch V. 18: τίς οὖν μού ἐστιν ὁ μισθός; ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον. Der μισθός des Apostels beruht also darin: er richtet die Evangelisation so ein, dass das Evangelium seinen Empfängern keine Kosten verursacht. Das heisst sicher nicht bloss: die Botschaft vom Heil verursacht keine Kosten; sondern: das Heil selbst soll denen, die seiner teilhaft werden, keine Unkosten bereiten, es soll umsonst zu haben sein[2]). Also ist auch „εὐαγγελιζόμενος" zu umschreiben „wenn ich das Heil darbiete", und nicht „wenn ich die Heilsbotschaft verkünde".

An diesen beiden Versen von 1 K 9 ist überdies zu beobachten, dass hier εὐαγγελίζεσθαι und εὐαγγέλιον nicht bloss

---

1) Meyer-Heinrici z. St. verweist noch auf Jer. 1, Ez $3_{17\,f.}$

2) Unsre Argumentation muss hier mit Notwendigkeit unzulänglich erscheinen; sie nimmt ja vorweg, was über den Begriff εὐαγγέλιον zu sagen ist: s. u. pg. 98 ff. Dennoch musste diese Antezipation gewagt werden, weil sonst der Sachverhalt bei εὐαγγελίζεσθαι nicht richtig hätte dargestellt werden können. Übrigens scheint Schnedermann z. St. den Klang des εὐαγγελίζεσθαι ähnlich zu empfinden wie wir; denn er übersetzt: „dass ich als Bringer des Evangeliums das Evangelium unentgeltlich mache."

die „Missionspredigt“ bezeichnet, sondern zugleich die Botschaft an die Christen. Von den Stellen bisher zeigen diese doppelte Beziehung: sicher G 4_{13} (τὸ πρότερον[1]), wahrscheinlich R 15_{20} und G $1_{8\,f.}$; aber erst hier in 1 K 9 wird sie ganz deutlich. Denn hier rechtfertigt Paulus sein gegenwärtiges Verhalten gegenüber den Korinthern: er verzichtet auf die Ansprüche, die er gegenwärtig an die Korinther stellen dürfte, als ihr Evangeliumsbote. Demnach bezeichnet εὐαγγελίζεσθαι den Dienst, den Paulus an den Christengemeinden ausrichtet. Aber trotz dieser Beziehung auf die Gemeindepredigt wird auch hier bei εὐαγγελίζεσθαι an die eigentliche, die missionarische Evangelisation gedacht; denn das Argument in V. 18 sieht darauf, wie das Evangelium bei Fernstehenden wirkt. Wir erhalten hier also eine Lösung der Frage, die wir zu K 3_{16} aufwarfen (pg. 15 Anm. 5): ob für Paulus ein spezifischer Unterschied zwischen Missionswort und Gemeindewort besteht? Wir sehen jetzt, dass für Paulus die Missionspredigt und die fortdauernde Gemeindepredigt ein und dasselbe εὐαγγέλιον sind.

Beide Beobachtungen aus 1 K 9 bestätigen sich, endlich, in R 1_{15}: οὕτως τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι. Erstens ist deutlich, dass es sich um Predigt an eine Christengemeinde[2]) handelt; aber der Zusammenhang mit V. 13 f. zeigt, dass diese Art der Evangelisation irgendwie zusammenfallen muss mit der ersten Evangelisation von Heiden. Derselbe Zusammenhang aber zeigt zweitens, dass Paulus nicht nur sagen will, er möchte die Botschaft „vom Heil“ den Römern verkünden; vielmehr hat er die Absicht, ihnen das Heil selbst darzubieten (vgl. καρπός V. 13, χάρισμα πνευματικόν V. 11).

Diese Eigentümlichkeiten der εὐαγγέλιον-Vorstellung, die wir am Verbum εὐαγγελίζεσθαι entdeckten, erwarten wir noch genauer zu beobachten am Substantiv

εὐαγγέλιον selbst.

Diese Erwartung bestätigt sich. Zunächst sind uns schon

---

1) Diese Beziehung kommt bei jeder Exegese zur Erscheinung.
2) cf. Weiss z. St., der auch 15_{20} G 1_{8}f. zitiert.

die einfachsten Eigentümlichkeiten des Verbs Wegleiter zum Verständnis des Substantivums. Schon die Tatsache, dass wir im Deutschen kein Verbum besitzen, welches mit εὐαγγελίζεσθαι gleichzusetzen wäre, weist uns auf die wichtigste Eigentümlichkeit der paulinischen εὐαγγέλιον-Anschauung: während wir bei „Evangelium" fast gar nicht mehr an eine „Botschaft" denken, sondern nur an einen besondren Komplex von „Inhalten", gehört es beim paulinischen εὐαγγέλιον zu dessen Wesen, dass es gebotschaftet, ausgerichtet wird.

Daher kann dann εὐαγγέλιον oft so viel bedeuten wie „das εὐαγγελίζεσθαι", die Botschaftung, die (Evangeliums-) Ausrichtung. Freilich ist diese Nuance des Sprachgebrauchs nicht als besondre Bedeutungsabwandlung anzusehn (s. u. pg. 74); aber jedenfalls schliesst die Bedeutung von εὐαγγέλιον auch die Bezeichnung einer Tätigkeit in sich, und diese Seite des Begriffs kann besonders hervortreten. In 9 Stellen scheint das der Fall zu sein; die meisten bieten keine Schwierigkeiten, sondern schon der Wortlaut zeigt die Sachlage.

Ph 2_{22}: (Τιμόθεος) ὡς πατρὶ τέκνον σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν εἰς τὸ εὐαγγέλιον („zur Evangelisation"); 2 K 8_{18}: συνεπέμψαμεν . . . τὸν ἀδελφὸν οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (in der Ausrichtung des Evangeliums)[1]) διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν; Ph 4_3: συλλαμβάνου αὐταῖς, αἵτινες ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (in der Evangeliumsausrichtung) συνήθλησάν μοι; Ph 1_{12}: τὰ κατ' ἐμὲ μᾶλλον εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου γέγονεν (Fortschritt der Evangelisation); Ph 4_{15}: οἴδατε . . . . ὅτι ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου (Anfang der Evangeliumspredigt)[2]) . . . οὐδεμία μοι

---

1) cf. z. B. Bachmann z. St.: „natürlich nicht so, dass es der überall gleiche Stoff des Evangeliums, sondern die der Gottesbotschaft gewidmete Tätigkeit ist, die das Lob an und nach sich zieht." Ebenso Meyer-Heinrici u. a.

2) Harnack a. a. O. pg. 213 Anm. 3: „An einer Stelle — sie ist einzig in ihrer Art — bedeutet εὐαγγέλιον gradezu die christliche Epoche (Ph 4_{15})." Diese Deutung glaubten wir hier noch vermeiden zu müssen, weil man mit der einfachen Exegese εὐαγγέλιον = „die Evangelisation" vielleicht noch ausreichen könnte. Aber in der Tat würde bei unsrer Exegese kaum die Annahme einer Nuancierung des Sprachgebrauchs genügen: vielmehr müsste die Übersetzung

ἐκκλησία ἐκοινώνησεν κτλ.; Phm $_{13}$: ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῇ ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου („die mit der Evangeliumsausrichtung verknüpfte Gefangenschaft“).

In diesen Stellen liess sich die Nüance der Bedeutung durch Übersetzung wiedergeben. Hingegen ist eine einfache Übersetzung unmöglich, wenn εὐαγγέλιον in Verbindung mit Genetiven diese besondre Bedeutung bekommt.

1 Th 3_2: . . Τιμόθεος . . ἀδελφὸς ἡμῶν καὶ διάκονος τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ. Die einzig mögliche Umschreibung ist „Diener Gottes in der Christusverkündigung“; aber dabei wird weder die Vorsatzsilbe „εὖ“, noch das Charakteristische des t. t. wiedergegeben. — Genau so 2 K 2_{12}: ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν Τρῳάδα εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Weizs. übersetzt[1]): „zur Verkündigung des Evangeliums Christus“. Die Schwierigkeit im Deutschen liegt also darin, dass wir diesen Genetiv nur an den Begriff „Evangelium“ anfügen können, und nicht, wie das Griechische es kann, an die Vorstellung „Evangelisierung“. Das stammt daher, dass wir im Deutschen, wie gesagt, kein Verbum haben. das dem griechischen εὐαγγελίζεσθαι genau entspricht. Doch ist hier dieser Unterschied mehr ein sprachlicher als ein inhaltlicher. — Ebenso, endlich, E 6_{15}: ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης („Bereitschaft für die Friedensverkündigung“).

Hiermit sind die Stellen schon erschöpft, an denen der Sprachgebrauch von εὐαγγέλιον diese besondre Nuance aufweist. Es fehlen unter ihnen freilich diejenigen, die nach den Kommentaren am meisten Beachtung verdienen würden: die Stellen, an denen eine besondre Bedeutungsabwandlung festgestellt werden

---

„Evangelisation“ hier zum Rang einer zweiten selbständigen Bedeutung des Worts erhoben werden, was unbedingt zu vermeiden ist (s. u. pg. 74). Daher dürfen wir uns nachträglich Harnacks Auffassung anschliessen; und das hat im Rahmen unsrer Arbeit noch einen besondren Vorteil: es wird sich zeigen, dass die Stelle Ph 4_{15} nicht „einzig in ihrer Art“ ist; vielmehr reiht sie sich ein in eine ganze Gruppe von Stellen, in denen εὐαγγέλιον als die „neue Heilsordnung“ aufgefasst wird (s. u. pg. 81—87).

1) Ebenso Schnedermann und Lietzmann.

müsste, und nicht bloss eine Nüancierung. Aber all diese bemerkenswerten Stellen müssen aus der prägnanten εὐαγγέλιον-Vorstellung verstanden werden: s. u. pg. 78 ff.

Und das jedenfalls kein Bedeutungswandel innerhalb des Gebrauchs von εὐαγγέλιον angenommen werden darf, zeigt R $1_{1\,f.}$ Denn wennschon in dem Satz ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ die Bedeutung von εὐαγγέλιον die Schattierung „Evangeliumsausrichtung" gewinnt, so kann es doch eben nur eine Schattierung sein, weil unmittelbar der Relativsatz folgt (V. 2) „ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις": verheissen ist nicht die „Verkündigung des Evangeliums"[1]), sondern „das Evangelium" selbst, und zwar der „Inhalt" des Evangeliums. Derselbe Fall[2]) ist 1 K 9_{14}. Hier ergibt „ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν" die faktitive Bedeutung von εὐαγγέλιον („aus der Evangeliumsverkündigung leben"); der ganze Satz aber heisst „ὁ Κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν", und in der Verbindung „καταγγέλλειν τὸ εὐαγγέλιον" bedeutet εὐαγγέλιον natürlich den betreffenden „Inhalt", der in dem καταγγέλλειν seinen Ausdruck findet.

Die Bedeutung von εὐαγγέλιον ist also doppelt gewandt: sie enthält die Vorstellung eines bestimmten Inhalts, der gebotschaftet wird, und zugleich eben die Vorstellung der Botschaftung dieses Inhalts. Diese doppelseitige Bedeutung von εὐαγγέλιον entspricht aber nur unsrem deutschen Sprachgebrauch — nicht von „Evangelium", aber — von „Botschaft": wir meinen damit zugleich „das Gebotschaftete" und die „Botschaftung". Bald fällt der Ton darauf, dass in einer bestimmten Botschaft ein „Inhalt" seinen Ausdruck findet, bald wird betont, dass ein bestimmter Inhalt „durch Botschaft ausgerichtet" wird; meistens aber empfinden wir diese Abwandlung unsres Sprachgebrauchs gar nicht. Und auf eine weite Reihe von Stellen reicht diese Analogie aus zur Erklärung der paulinischen Vorstellung von der „Frohbotschaft", der „Heilsbotschaft". Sie

---

1) Weiss nennt mit Recht diese Exegese „willkürlich".

2) Diese Stelle besonders nennt Cremer zum Beweis dafür, dass nicht zwei Bedeutungen von εὐαγγέλιον unterschieden werden dürfen; ebenso Joh. Müller a. a. O. pg. 59.

reicht aus zur Erklärung der bisher aufgezählten Stellen mit ihrer Nüancierung; sie reicht auch aus gegenüber den Stellen, in denen mehr der „Inhalt" des Evangeliums betont wird.

Hierhin gehören die Verbindungen von εὐαγγέλιον mit *verbis dicendi*: λαλῆσαι τὸ εὐαγγέλιον (1 Th. 2_2), κηρῦξαι τὸ εὐαγγέλιον (1 Th 2_9 G 2_2 K 1_{23}), καταγγέλλειν τὸ εὐαγγέλιον (1 K 9_{14}), εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον (G 1_{11} 1 K $15_{1\,f.}$ 2 K 11_7)[1]; diese Verbindungen zeigen am deutlichsten, dass „Inhalt" und „Botschaftung" des Evangeliums nicht geschieden werden können. Der Nachdruck fällt aber darauf, dass diese Verkündigung einen festumgrenzten Inhalt vermittelt, nämlich das bekannte „Evangelium".

Evangelium ist also fast = „christliche Lehre"[2]), und zwar ist diese Lehre die rechte Lehre, ist „die Wahrheit". Dies wurde leise betont schon bei εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον (pg. 67 f.), und auch sonst klingt der Wahrheitsgedanke im Zusammenhang dieser Stellen an (z. B. G 2_2 K 1_{23}). Vor allem zeigt sich diese Bedeutung des εὐαγγέλιον-Begriffs in einer weitren Stellengruppe; zunächst in den negativen Erörterungen G $1_{6\,f.}$ und 2 K 4_3.

G $1_{6\,f.}$: θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο· εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. 2 K 4_3: εἰ δὲ καὶ ἔστι κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον. Beidemal bedeutet εὐαγγέλιον eine „Heilslehre". Denn beidemal steht es in Gegensatz zu andrer Lehre, zur „Irrlehre". In 2 K 4 muss εὐαγγέλιον ἡμῶν der Gegensatz zu einem ἕτερον εὐαγγέλιον sein; und dieser Ausdruck wird ja in G 1 ausdrücklich gebraucht, ausserdem noch in 2 K 11_4:

---

1) Bestimmungen des entfernteren Objekts: bei εὐαγγελίζεσθαι 1 K 15_1 2 K 11_7 der Dativ (s. o. pg. 68 Anm. 2); 1 Th 2_2: πρὸς ὑμᾶς; 1 Th 2_9: εἰς ὑμᾶς (= ὑμῖν, cf. Deissmann, Bibelst., pg. 113 ff.); endlich κηρῦξαι ἐν G 2_2 K 1_{23} (ἔθνη, πᾶσα κτίσις).

2) So geht Müllers Antiintellektualismus mindestens übers Ziel hinaus (a. a. O. 59, 67, 122 ff. u. ö.) — cf. auch Wredes Kritik (Th L Z 1899, pg. 390).

εἰ . . . πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε. Dann scheint εὐαγγέλιον bloss formal „Doktrin“ zu bedeuten; Inhalte, die einander ausschliessen, werden gleichermassen als „εὐαγγέλιον“ bezeichnet. Allein in G 1 und 2 K 4 — 2 K 11 ist erst später zu erledigen — zeigt sich, dass Paulus *de facto* nur das eine εὐαγγέλιον kennt. Aber in Korinth wie in Galatien scheinen die Gegner sich den Ausdruck „Evangelium“ angeeignet zu haben zur Bezeichnung ihrer Lehre; doch Paulus bestreitet ihnen beidemal das Recht dazu. G 1 fügt er sofort zu „εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον“ hinzu „ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο“; es gibt in Wirklichkeit kein andres „εὐαγγέλιον“: Gesetzespredigt ist kein εὐ-αγγέλιον. In den Korintherbriefen hat Paulus nach der entgegengesetzten Seite zu kämpfen: den Libertinisten scheint das paulinische Evangelium noch kein εὐαγγέλιον zu sein, sondern etwas Gesetzliches, bei dem die n. t. ἐλευθερία und δόξα nur verhüllt erscheint. Aber, sagt Paulus, wo das eine wahre εὐαγγέλιον nicht als solches empfunden werden kann, da ist ἀπώλεια, Verstockung. An beiden Stellen ist also mit der Auffassung des Evangeliums als einer „Lehre“ der Wahrheitsgedanke unmittelbar verbunden: es gibt nur ein Evangelium, nämlich das wahre Evangelium.

Die beste Bestätigung dieser Auffassung haben wir an der Formel ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου. Sie kommt zweimal vor, und zwar in dem Gedankengang, der mit G $1_{6\,f.}$ beginnt: G $2_{5\,u.\,14}$. In V. 5 ist der Gegensatz das „ἕτερον εὐαγγέλιον“ der Judaisten: „ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς“; hier könnte man gradezu für „ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου“ einsetzen „τὸ ἀληθῶς εὐαγγέλιον“; „ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου“ bedeutet also „das unverkürzte Evangelium“. Zugleich ist aber diese ἀλήθεια der Gegensatz gegen die ὑπόκρισις, V. 14: οὐκ ὀρθοποδοῦσι πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου.

Dass der Wahrheitsbegriff anklingt, wenn am Evangelium der Inhalt betont wird, das zeigt auch die Wendung ἀπολογία τοῦ εὐαγγελίου, Ph $1_{7\,u.\,16}$. Denn „verteidigt“ wird natürlich die „Wahrheit“ des Evangeliums; Paulus erweist durch seine Gefangenschaft, dass der „Inhalt“ des εὐαγγέλιον „wahr“ ist.

Endlich ist dasselbe zu beobachten an der Formel „dem Evangelium gehorchen". Sie kommt 3mal bei Paulus vor: 2 Th 1_8 διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.; 2 K 9_{13}: δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ; R 10_{16}: ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ. — Es fragt sich, ob das paulinische εὐαγγέλιον, wenn es „Gehorsam" verlangt, nicht schon ein katholisches „Lehrgesetz" ist; am entschiedensten hat Wrede diese Frage bejaht. Aber dieser Gehorsam bedeutet nicht ein *sacrificium intellectus*, sondern Beugung vor der Wahrheit. Denn die nächstverwandte Wendung ist „der Wahrheit gehorchen" (G 5_7 R 2_8). Die „Wahrheit" aber ist bei Paulus nicht ein „Lehrgesetz", sondern sie ist „diejenige Gabe Gottes, die das Handeln des Menschen richtig macht"[1]): cf. besonders R $1_{18\ 25}$ $2_{8\ 20}$ — u. a. St.[2]). Also auch wenn das „Evangelium" als die „reine Lehre" erscheint, der Gehorsam geschuldet wird, so weist das nicht auf die Vorstellung eines „Lehrgesetzes".

Endlich gehört in diese Gruppe noch die Formel μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου, die nur E 6_{19} vorkommt. Der Genetiv muss appositiv genommen werden; das εὐαγγέλιον ist derjenige „Inhalt", der genauer als „μυστήριον" bezeichnet wird.

Hiermit sind die Stellen absolviert, die am εὐαγγέλιον den Inhalt betonen. Abschliessend darf noch einmal gesagt werden, was wir von vornherein feststellten, nämlich dass Pl die Vorstellung des „Evangelium" niemals von der Vorstellung der „Ausrichtung" abtrennen kann —, wie wir es so oft tun. Also auch wenn „Evangelium" so viel bedeutet wie „Lehre", ist es bei Pl. immer die *viva vox* einer Botschaft. Ausdrücklich sagt das die synonyme Apposition von εὐαγγέλιον zu μυστήριον in E 6; es liesse sich aber leicht auch an den übrigen Stellen dieser Gruppe nachweisen.

---

1) Schlatter, Die Theologie des N. T. II 1910, pg. 219.
2) cf. auch oben pg. 47 Anm. 3.

Nun gilt diese Grundbestimmung auch für die Stellenreihe, deren Untersuchung uns noch bevorsteht. Wir haben schon gelegentlich erwähnt (pg. 74), was deren Eigentümlichkeit ausmacht: sie lassen eine prägnante Evangelium-Vorstellung erkennen. — Nun können wir von vornherein die These aufstellen: die Prägnanz der Evangelium-Vorstellung liegt zunächst darin, dass das Evangelium unmittelbar als wirksam gedacht wird. „Wirkungskraft“ war die durchgängige Bestimmung der Wort-Vorstellung, und die Untersuchung des Verbs εὐαγγελίζεσθαι zeigte schon, dass es bei der Evangelium-Vorstellung ebenso sein muss. — Vollends ist das Substantivum εὐαγγέλιον selbst an allen bedeutsamen Stellen unabtrennbar verknüpft mit dieser Vorstellung der „Wirkungsmacht“; und zwar tritt diese Vorstellung in den mannigfaltigsten Formen auf. Überhaupt ist diese prägnante Evangelium-Vorstellung dem Paulus sehr geläufig: 24 Stellen führen unmittelbar auf sie hin, während der Stellen ohne weitren Belang 28 waren[1]) — man sollte bei der Häufigkeit des Ausdrucks ein noch stärkeres Überwiegen der einfacheren Vorstellung erwarten.

Die zuletzt verhandelte Stellengruppe zeigte uns, dass die Evangelium-Vorstellung in naher Beziehung zum Wahrheitsgedanken steht. Diese Beziehung wird bewährt durch den Gebrauch der Formel κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου. Sie kommt vor R 2_{16} und 16_{25}, und hier verbindet sich nun der Wahrheitsgedanke unmittelbar mit der Vorstellung der Wirkungskraft. Denn erstens ist in beiden Stellen offenbar, dass die Wahrheit der betreffenden Aussage durch unsre Formel versichert werden soll. Die Leser wissen, dass das Evangelium des Pl die Ausprägung der Wahrheit ist; darum erhält eine Aussage Autorität, wenn ihr Inhalt zum Inhalt des „Evangelium“ gerechnet wird, m. a. W.: wenn die Aussage „κατὰ τὸ εὐαγγέλιον“ ist. Zweitens aber treten die betreffenden Fakta in Wirkung „κατὰ το εὐαγ-

1) Dass hier ein andres Ergebnis erreicht wird, als das pg. 64 vorweggenannte, liegt daran, dass jetzt die Wiederholungen des Ausdrucks im gleichen Zusammenhang nicht mitgezählt werden.

γέλιον". Denn in 16_{25} ist das εὐαγγέλιον selbst das, was stärkt: „τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ..; und in 2_{16} ist die einfachste Exegese[1]), das εὐαγγέλιον als die wirksame Macht zu

---

1) Unter den neueren Exegeten sind die Autoritäten für diese Exegese Umbreit, Meyer, Godet (laut B. Weiss und Hofmann). Verbreiteter ist aber die Auffassung, nach der κατὰ τὸ εὐαγγέλιον bedeutet „laut meines Evangeliums". Nun ist bei dieser Auffassung strittig, wofür hier grade das εὐαγγέλιόν μου als Autorität eingeführt wird. Dafür dass es überhaupt ein Gericht gibt? aber das wussten die Juden ja längst; das ist also keine neue Erkenntnis, die das Evangelium brächte. Daher ist die verbreitetste Exegese, dass man das κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου auf „διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ" bezieht (so die meisten Neueren, z. B. Weiss, Luthardt, Lipsius, Sanday-Headlam). Aber ob diese Exegese nicht bloss der inhaltlichen Schwierigkeit des Verses entstammt? Denn sie hat sicher das unmittelbare Stilgefühl gegen sich: zweifellos ist der erste Eindruck, wenn man den Vers liest, dass hier der Hauptaussage (Gott wird richten) zwei Nebenbestimmungen angereiht werden: das Gericht erfolgt 1. κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, und 2. διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Bei der herrschenden Exegese aber muss konstruiert werden: [1] Gott wird richten; und zwar [2] erfolgt dies Gericht, dem Inhalt meines Evangeliums gemäss, durch Jesus Christus. Bei dieser Konstruktion müsste 1. unbedingt ein Gedankenstrich hinter ἀνθρώπων gesetzt werden, und 2. wäre unbedigt ein μέν hinter κατά zu erwarten, wahrscheinlich auch 3. eine Umstellung der beiden Glieder (κατὰ κτλ und διὰ κτλ). — Also die verbreitetste Exegese scheint dem Stil des Verses Zwang anzutun. Aber mit dieser Erkenntnis fällt die Möglichkeit dahin, die Übersetzung „laut meines Evangeliums" aufrecht zu erhalten. Denn die Exegesen, die sonst noch mit ihr verbunden werden, sind wohl nur Zeichen für die Schwierigkeit des Verses. — Der einzige Ausweg wäre Hofmanns Exegese (er hatte freilich schon Vorgänger, cf. E. Weber, Die Beziehungen von Röm. 1—3 zur Missionspraxis des Paulus, 1905, pg. 140): κρίνει statt κρινεῖ zu lesen und den Vers zu beziehn auf ein göttliches Richten, das sich „im Innern des Menschen vollzieht" und das so oft stattfindet, „als diese Botschaft verkündigt wird". Aber diese Exegese scheint in Widerspruch zu stehn zu alledem, was wir sonst vom Gerichtsgedanken beobachten können — nicht nur bei Pl, sondern im ganzen N. T. (und in der ganzen zeitgenössischen Welt!). Die Berufung auf Hebr. 4_{12} (Hofmann pg. 63 Anm. 8) und auf 1 K 14_{24}f., G 2_{19} 6_{14} (E. Weber a. a. O. pg. 143: er hat Hofmanns Deutung erneuert) könnte nur ein Hinweis auf das Problem sein, statt eine Lösung zu bieten: sollte es nicht möglich sein, dass auch bei diesem „innern Gericht" eschatologische Fakta antizipiert werden,

denken, „nach“ der (= nach deren Massstab) im (eschatologischen) Gericht entschieden wird: „ἐν ᾗ ἡμέρᾳ κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ“.

Aber das εὐαγγέλιον ist nicht nur der wirksame Massstab des Gerichts, sondern es ist auch selbst eine wirksame Macht zur Rettung im Endgericht. Das wird am deutlichsten ausgesprochen in den beiden Parallelstellen E 1_{13} und K 1_5, die wir bereits zu λόγος ἀληθείας aufgeführt haben. Wir sahen dort schon, dass E 1_{13} „τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν“ bedeutet „das Evangelium, welches euch rettet“. Deshalb sagt K 1_5: die ἐλπίς, die noch ἐν οὐρανοῖς ἀπόκειται, ist dennoch schon Besitz der Christen, weil schon

---

wie es doch bei der δικαίωσις der Fall zu sein scheint? (cf. E. F. K. Müller in den Kählerstudien 1905, nach dem Vorgang von Titius u. a.). Übrigens gewinnt bei Webers Exegese das κατά fast eine noch stärkere Bedeutung als bei der unsren; so tritt auch bei Weber mit grosser Deutlichkeit hervor, dass das Evangelium eine wirksame Macht ist (a. a. O. pg. 142). — Das Gesagte muss zur Begründung unsrer Auffassung ausreichen. Hofmann gibt ja selbst zu (pg. 63), dass es „die nächstliegende Bedeutung des κατά hinter κρίνειν ist“, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον „als Bezeichnung dessen“ zu fassen, „wonach Gott sein Urteil bemessen wird“. Die Gründe, die man gegen diese Auffassung vorgebracht hat (cf. Weiss, Luthardt, Hofmann), laufen immer darauf hinaus, dass bei unsrer Auffassung hier eine andre Norm des Gerichts aufgestellt werde, als im ganzen Zusammenhang des Kapitels: dort sei immer das Gesetz die Norm, hier würde es plötzlich das Evangelium sein. Aber das ist schliesslich nur das eine bekannte Grundproblem von R 2 (cf. Weiss’ Anm. zu V. 6: pg. 107); es erscheint hier nur zugespitzt zu dem Problem: Gesetz und Evangelium. Dies Problem tritt bei Paulus nur indirekt auf (cf. Harnack a. a. O. pg. 218 f., 236); um so weniger kann es hier nebenher angeschnitten werden. — Oder widerstreitet der Zusammenhang des Verses unsrer Exegese? Der Zusammenhang ist ja äusserst schwierig (cf. besonders Lietzmann z. St.); sicherlich hat unser Vers etwas abruptes und etwas emphatisches: aber das spricht eher für unsre Exegese; wenn Paulus nur die dogmatische Versicherung geben wollte: dass Gott durch Jesus richte, sei Inhalt seines Evangeliums, so würde dies den Vers viel weniger verständlich erscheinen lassen, als wenn hier plötzlich aus einer breiten Erörtrung heraus ein Blick fällt auf die letzte Norm des Gerichts und den Richter selbst: εὐαγγέλιον, Ἰησοῦς Χριστός!

vor der Epiphanie dieser ἐλπίς die Christen προ-ήκουσαν αὐτήν, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Es wird also nicht nur im allgemeinen ausgesagt, dass das εὐαγγέλιον irgendwie eine wirksame Macht ist, sondern es soll hier seine letzte Abzielung, seine eigentliche Wirkung bezeichnet werden: das εὐαγγέλιον wirkt die σωτηρία[1]), d. h. (cf. auch 1 Pt $1_{3\text{ u. }9}$) die Erfüllung der ἐλπίς. Dass das εὐαγγέλιον selbst als die wirksame Macht gedacht wird, erhellt zum Überfluss daraus, dass es an beiden Stellen ausdrücklich mit dem λόγος Gottes (denn das ist ja der λόγος ἀληθείας) identifiziert wird. Andrerseits zeigt grade diese Identifikation am deutlichsten, dass ein Unterschied besteht zwischen λόγος und εὐαγγέλιον: jenes ist „Kundgebung“, dieses „Botschaft“ — es kommt dem Pl darauf an, die *viva vox*, welche σωτηρία vermittelt, in eins zu setzen mit dem Wahrheitswort Gottes. Also auch wenn bei εὐαγγέλιον die Prägnanz der Vorstellung hervortritt, so ist nicht etwa ein abstrakter „Inhalt“ gemeint, vielmehr ist εὐαγγέλιον auch dann die *viva vox*: die *viva vox* selbst ist eine wirksame Macht und ist dem λόγος Gottes gleichzusetzen.

Diese wichtige Doppelstelle bahnt den Weg zu allen übrigen Stellen. Ist das Evangelium Wirkung und Wirksamkeit Gottes in der entscheidenden Beziehung, die in K 1 und E 1 berührt wurde, so ist es verständlich, dass es gradezu als die neue Heilsordnung, als die Offenbarung Gottes, gedacht wird. In dieser Beleuchtung erscheint die Evangelium-Anschauung in einer Reihe von Stellen, vorab in der allerwichtigsten Stelle, R $1_{16\text{ f.}}$: οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον κτλ. — Nun ist die Aussage „δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν“ κτλ. hier nicht zu entfalten; sie gibt nicht die Definition für den Evangeliumbegriff, sondern sie bestimmt ihn näher. Unsre Aufgabe ist aber nicht, alles zu sammeln, was Pl über das εὐαγγέλιον aussagt, sondern vielmehr: die unmittelbaren Begriffsbestimmungen zu sammeln, die sich daraus ergeben, dass Pl den εὐαγγέλιον-Begriff in dieser

---

1) Auf die „Wahlverwandtschaft“ von σωτηρία und εὐαγγέλιον verweist Harnack a. a. O. pg. 214 Anm. 1, mit reichem Stellenmaterial.

oder jener Verbindung braucht. Die Aussage „δύναμις θεοῦ“ κτλ. könnte aber auch dann mit εὐαγγέλιον verbunden werden, wenn zum Begriff des εὐαγγέλιον bloss gehörte, dass es eine „gute Botschaft“ ist — „Botschaft“ in dem doppelt anwendbaren Sinn, den auch wir im Deutschen kennen. Möchte immerhin die höchste Aussage (δύναμις κτλ.) von dieser „Botschaft“ gelten: ihre Wesensbestimmung würde dadurch nicht geändert. Aber wir erhalten solche Wesensbestimmung durch die Beziehung von V. 16 auf V. 17. Denn in V. 17 wird die Aussage von V. 16 (δύναμις κτλ.) damit begründet, dass auf den eigentlichen Inhalt, auf die eigentliche Wesensbestimmung des Evangeliums zurückgegriffen wird. V. 17a heisst: δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται. Unmöglich kann gemeint sein, dass die „Heilsbotschaft“ Unterweisung gebe über die δικαιοσύνη θεοῦ. Denn das würde dem paulinischen Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ widersprechen. Natürlich kann dieser schwierige und wichtige Begriff hier nicht besonders untersucht werden; wir dürfen aber bei seiner Fixierung die Resultate voraussetzen, welche Häring[1]) gewonnen hat. Häring hat dargetan[2]), dass die vorherrschende Exegese, nach der δικαιοσύνη θεοῦ eine von Gott hergestellte Gerechtigkeit des Menschen bedeutet (*gen. auctoris*), von grossen Schwierigkeiten gedrückt wird; demnach wird δικαιοσύνη θεοῦ nicht eine (von Gott ausgehende) Eigenschaft des Menschen sein, sondern eine Eigenschaft Gottes. In welchem Sinn aber eine Eigenschaft Gottes? Die Anschauung, diese „Gott eignende Gerechtigkeit“ [3]) sei eine Eigenschaft „seines

---

1) Th. Häring, δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus, Tübingen 1896.

2) A. a. O. pg. 22—28. Weswegen wir diese Argumentation für durchschlagend halten, kann hier nicht einmal anmerkungsweise dargelegt werden. Es müsste dann auch noch mehr Literatur in die Debatte gezogen werden, besonders die neuesten Äussrungen zur Sache: Lietzmanns Exkurs zu R 10_3, Zahns Exegese zu R 1_{17}. Es kann auch nicht dargelegt werden, weshalb wir auf Häring zurückgreifen und nicht auf Zahns hochbedeutsamen Ausführungen (die δικαιοσύνη mit der Person Jesu zu identifizieren!) fussen, die ja ebenfalls unsrer Beweisführung sehr entgegenkommen würden.

3) Häring pg. 15.

Wesens"[1]) „kann kaum ernsthaft in Betracht kommen"[2]). Also ist die Gott eignende Gerechtigkeit eine Eigenschaft „seines Verhaltens, Waltens, Wirkens"[1]). — Auf diesen Resultaten Härings fussend[3]) dürfen wir also die These wagen: δικαιοσύνη θεοῦ ist eine Wirkungsweise Gottes (die sich im Christus zusammenfasst), ist ein Tun und Verhalten Gottes, das neu in die Wirklichkeit tritt. Nun soll an unsrer Stelle nicht bloss gesagt werden: man werde über dies neue Verhalten Gottes unterrichtet; vielmehr soll hier gesagt werden, dass die δικαιοσύνη Gottes im Evangelium Wirklichkeit wird. Zur Begründung dieser These dürfen wir jetzt doch noch auf die Aussage von V. 16b zurückgreifen: einerlei, wie δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν genauer zu interpretieren ist, fest steht, dass hier synthetisch dasselbe vom εὐαγγέλιον ausgesagt wird, was in E 1 und K 1 zu seiner Begriffsbestimmung gehört: es vermittelt die σωτηρία. Dann muss V. 17 bedeuten, dass in dieser „Botschaft" Gottes δικαιοσύνη zur realen Erscheinung kommt; denn die σωτηρία ist die δικαίωσις[4]), ist also die Entfaltung der δικαιοσύνη θεοῦ. Diese konkrete Botschaft ist also Gottes Tatoffenbarung: damit, dass er das εὐαγγέλιον stiftet, die vernehmbare Evangelisationspredigt, lässt Gott sein innerstes Wesen, seine δικαιοσύνη, in die Welt hineintreten. Zur Wesensbestimmung des εὐαγγέλιον gehört also, dass es Gottes Wirksamkeit ist; Voraussetzung ist aber wieder, dass das εὐαγγέλιον die konkrete Botschaft ist. — Dazu stimmt genau, was wir zu V. 15 erkannten: dort musste schon das Verb εὐαγγελίζεσθαι den Klang haben „das Heil spenden". V. 16 aber ist die Begründung zu V. 15: auch euch Römern will ich „evangelisieren" (V. 15), weil (V. 16) ich mich „des gebotschafteten Heils" nicht schäme. Resp. sowohl für V. 15 wie für V. 16 sind diese Übersetzungen

---

1) Häring pg. 15.

2) Häring pg. 29.

3) δικ. θ. bedeutet also nach Häring (z. B. pg. 45): „Gottes rechtfertigende Tätigkeit". Eine genauere Darstellung der Häringschen Position ist für unsren Zweck nicht notwendig — solche Darstellung würde wohl auch Einwände gegen Häring erheben müssen.

4) cf. R 10_{10}.

zu grob: Pl hat einen konkreten Begriff „τὸ Εὐαγγέλιον“, und den kann er auch bei seinen Lesern voraussetzen. Er kann die Anschauung voraussetzen, dass sein „Evangelium“ unmittelbar Gottes Wirkung und Wirksamkeit ist; und die Art dieses wirkungskräftigen Evangeliums bestimmt er denn näher durch die Aussagen V. 16b und 17. — Das Resultat zu R $1_{16\,f.}$ lässt sich also folgendermassen zusammenfassen: wenn das εὐαγγέλιον das Gefäss sein kann für die Offenbarung der δικαιοσύνη Gottes, so muss es als eine wirksame Macht gedacht sein. Die Stelle setzt schon voraus, dass das εὐαγγέλιον die Offenbarungswirksamkeit Gottes bezeichnet, bestimmt nur diese Offenbarung näher, nämlich als Offenbarung der δικαιοσύνη. Die Prägnanz der Evangelium-Vorstellung entfaltet sich also dahin, dass εὐαγγέλιον die Wirksamkeit Gottes κατ' ἐξοχήν ist, die „Offenbarung“.

Die weitren Beispiele dieser bestimmten Abwandlung des Begriffs finden sich ebenfalls im Römerbrief: 11_{28} $15_{16\text{ u. }19}$.

In R 11_{28} scheint εὐαγγέλιον zunächst keiner prägnanten Fassung zu bedürfen: κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας. Ist nicht gemeint „dem Gang des Evangeliums nach“ (so Weizs.)? Aber Pl will mit der zweiten Satzhälfte sagen: soferne die Heilsordnung der ἐκλογή existiert, sind die Juden ἀγαπητοί Gottes, weil (διά c. acc., kausal) diese ἐκλογή sich auswirkt in der ἐπαγγελία an die Väter. Dann muss die erste Satzhälfte bedeuten: die Juden sind ἐχθροί Gottes, soferne das εὐαγγέλιον die Heilsordnung Gottes ist, denn (kausales διά) diese Heilsordnung wirkt sich aus in der Berufung der Heiden (δι' ὑμᾶς). Natürlich schliesst unsre Exegese die Auffassung in sich „Gang des Evangeliums“ (= Ausrichtung der Evangeliumsbotschaft); aber der eigentliche Sinn des Ausdrucks ist unübersetzbar: es ist „das Evangelium“ gemeint, d. i. eine konkrete Botschaft und Botschaftung, von der jeder Leser weiss, dass sie Offenbarung und Heilsordnung Gottes sein will.

Das dritte Beispiel für diese Vorstellung ist R 15_{16}: εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ, εἰς τὰ ἔθνη ἱερουργοῦντα

τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ. Die auffällige Wendung bedeutet inhaltlich dasselbe wie einfaches εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον. Aber die Auffälligkeit der Aussage zeigt, dass die Botschaftung des Evangeliums mehr ist, als einfach Ausrichtung eines besondren Inhalts. Es wird ausgesagt, der Apostel walte des Evangeliums als ein Priester — und zwar geschieht das durch seinen Botschafterdienst. Einerlei, wie konkret Pl sich das Bild vorgestellt hat: dass er überhaupt dies Bild gestaltet, beweist, dass ihm das εὐαγγέλιον ein Gut, resp. eine „Institution" ist. Und wir haben aus 11_{28} 1_{16} gelernt, das zu verstehn: das εὐαγγέλιον ist die Heilsveranstaltung Gottes. — Zu R 15_{16} gehört sofort V. 19: ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ... μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Hier würde man allerdings ein gefälliges Resultat erhalten, wenn πληροῦν in der weitren Bedeutung „vollenden" genommen werden dürfte: Paulus hat die „Christusverkündigung" von Jerusalem bis Illyrien zur Vollendung gebracht. Aber 1. ist diese Fassung von πληροῦν nicht ohne Schwierigkeit; und 2. würde sie nur durch die besondre Bedeutungsabwandlung von εὐαγγέλιον möglich gemacht — wie denn überhaupt diese ganze Exegese mit dem Bedeutungswechsel von εὐαγγέλιον steht und fällt. Die Unmöglichkeit dieser Sonderbedeutung haben wir aber schon an R $1_{1\,\text{f.}}$ und 1 K 9_{14} erkannt (s. o. pg. 74). Dann muss ganz einfach exegesiert werden, mit der gewöhnlichen Bedeutung von πληροῦν: Paulus hat das Evangelium von Jerusalem bis Illyrien „erfüllt", d. h. zur Vollentfaltung gebracht. Das Evangelium ist also „in Wirksamkeit gesetzt" worden; aber diese Wirksamkeit tritt nicht als etwas Neues zum Evangelium hinzu, sondern sie ist das „πλήρωμα" des Evangeliums. Das gebotschaftete Evangelium ist also eine wirksame Macht[1]). Aber mehr! grade indem es gebotschaftet und ausgerichtet wird (ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ), entfaltet

1) So tritt unsre Stelle in nahe Verwandtschaft zu der lukanischen Wendung „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανεν" (Act. 6_7 12_{24} 19_{20}), die bei Harnack mit zu den Beweisen dafür gehört, dass „der Begriff ‚das Wort Gottes' für Lucas . . nahezu etwas Dingliches bzw. Persönliches erhält" (a. a. O. pg. 244).

es sich in seiner Wirkungsmacht. Das Evangelium bedeutet also Wirksamkeit Gottes grade sofern es Verkündigung ist. Demnach haben wir dieselbe Vorstellung wie in 1_{16}: indem Gott das Evangelium, die gute Botschaft, stiftet, erweist er sich als wirksam. Das Evangelium ist die Wirksamkeit Gottes κατ' ἐξοχήν, ist seine Heilsveranstaltung[1]); in dieser Auffassung ist auch enthalten, was die Annahme des besondren Bedeutungswechsels berechtigtes enthält. — Unsre Auffassung von R $15_{16 \text{ u. } 19}$ wird durch V. 20 bestätigt (εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός, s. o. pg. 69): durch das Evangelium wird der Christus gegenwärtig. Dazu stimmt die Vorstellung einer „Heilsveranstaltung" aufs beste. Aber die Anschauung von der Gegenwart des Christus im ὄνομα ist deutlicher: hier zeigt sich, dass die Wirkung Gottes im Evangelium nicht nur Stiftung der Friedensbotschaft ist und Sendung der Friedensboten, sondern dass Gott im Evangelium innerlich wirkt. Dies schliesst aber auch der volle Begriff der Wirksamkeit in sich, wie er in der Vorstellung der πλήρωσις τοῦ εὐαγγελίου stecken musste.

Nah verwandt mit dieser wichtigen Gruppe von Römerbriefstellen ist die Stelle E 3_6: (μυστήριον) εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα . . . καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Wir würden zunächst vermuten, dass es als „Inhalt" der Frohbotschaft bezeichnet werden soll, die Heiden seien Erben etc. Aber die ganze Aussage — dass die Heiden Erben sind, durchs Evangelium — ist „Inhalt" des μυστήριον; und da μυστήριον und εὐαγγέλιον sich mindestens zum grossen Teil decken (s. o. E 6_{19}, pg. 77), so bekämen wir eine Tautologie, wenn wir bei unsrer ersten Vermutung beharrten. Wir haben vielmehr zu exe-

---

1) Hierhin also gehört Harnacks Beobachtung zu Ph 4_{15}: dass Evangelium „gradezu die christliche Epoche" bedeute (s. o. pg. 72 Anm. 2). — Unser Ergebnis kommt auch überein mit dem eigentlichen Resultat Joh. Müllers. Nach ihm ist das Evangelium, das Paulus verkündigte, „das Ereignis der bestimmten konkreten aktuellen Kundgebung Gottes" (a. a. O. pg. 62, u. ö.). Der Fortgang unsrer Untersuchung möchte zeigen, dass und inwiefern dies Resultat noch in einen grösseren Zusammenhang gehört.

gesieren: die Heiden bekommen Anteil an der Verheissung eben dadurch, dass ihnen die Frohbotschaft verkündet wird. Dann muss diese „Verkündigung“ als unmittelbar wirksam gedacht sein; denn sie ist ja selbst das Mittel, durch welches das Heil an den Heiden wirksam wird. Also grade indem das Evangelium als „Verkündigung“ gedacht wird, wird es als „wirksam“ gedacht: eine konkrete Botschaft, die als solche Gottes Wirkung bedeutet, ist das Mittel, die Heiden zu Erben des Reichs zu machen. Wir haben hier also dieselbe Aussage, wie in den drei Römerbriefstellen, dass nämlich das εὐαγγέλιον Gottes Heilsveranstaltung ist.

Es ist gradezu die Formulierung dieser Anschauung, wenn das εὐαγγέλιον als der Ruf Gottes [1]) bezeichnet wird, als die κλῆσις. Wir dürfen vermuten: es ist Zufall, dass nur an einer Stelle das εὐαγγέλιον unmittelbar diese Bestimmung erhält. Die Stelle ist 2 Th 2_{14}: (V. 13: εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς εἰς σωτηρίαν . . .) εἰς ὃ καὶ ἐκάλεσεν ὑμᾶς διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν. Offenbar wird hier die Botschaft aus Paulus' Munde als Gottes eigner Ruf aufgefasst. Die Vorstellung ist also [2]), dass die *viva vox evangelii* als Gottes eignes Wort vernommen worden ist. Demnach gehört es zum Wesen des Evangeliums, Ruf Gottes zu sein: denn es wollte Wort Gottes sein und wurde als solches vernommen. Und zwar wurde es vernommen als Ruf Gottes an die einzelnen.

Diese Erkenntnis führt uns weiter. Die Stellen bis-

---

1) Joh. Müller pg. 63; Schlatter, der Glaube im N. T.[3] pg. 354.

2) Unsre Argumentation würde hier noch schärfer vorgehn können, wenn wir den κλῆσις-Begriff schon aus dem ersten Hauptteil unsrer Untersuchung herübernehmen könnten. Wir haben ihn aber dort absichtlich zurückgestellt (zu 1 Th 2_{13}, s. o. pg. 13, Anm. 3). Nur anmerkungsweise sei daher darauf hingewiesen, dass die Beziehung des Wort- und Evangelium-Gedankens auf die κλῆσις-Vorstellung eine ebenso intensive ist, wie die Beziehung zwischen εὐαγγέλιον und σωτηρία (s. o. pg. 81 Anm. 1): cf. 1 Th 1 u. 2 (s. o. pg. 13 Anm. 3), 2 Th $1_{10\,\text{cf.}\,11}$, G 1_6, 1 K $1_{6\,\text{cf.}\,9,\;18\,\text{cf.}\,26}$, dazu sachliche Berührungen in R 1, 9/10, K 1, E 1.

her zeigten uns, dass das Evangelium eine wirksame Macht ist, und in welcher Bedeutung. Wenn dies jetzt in der Erkenntnis zusammengefasst wird, dass das εὐαγγέλιον Gottes Ruf an die einzelnen ist, so zeigt sich darin schon die Art der Evangeliumswirkung: das εὐαγγέλιον wirkt im Innern des Menschen. Bisher sahen wir: das Evangelium ist wirksame Macht; jetzt erkennen wir: das Evangelium ist innerlich wirksam. Diese innere Wirksamkeit des Evangeliums wird mehr im allgemeinen beschrieben 2 K 11_4 und 1 Th 1_5.

2 K 11_4 heisst es: εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνέχεσθε. Wir wissen schon (denn s. o. pg. 22), dass δέχεσθαι τὸ εὐαγγέλιον die innre Annahme des εὐαγγέλιον, d. i. des Worts, bezeichnen muss. Diese Beobachtung wird bestätigt durch die innige Verbindung von πνεῦμα λαμβάνειν und εὐαγγέλιον δέχεσθαι: wir haben hier ja eine Ellipse, die zu ergänzen ist ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον λαμβάνετε κτλ. Dass diese Ellipse überhaupt gebildet wird, zeigt, wie eng Geistempfang und Evangeliumaufnahme zusammengehören müssen[1]). Endlich wird unsre Auffassung bestätigt durch die Staffelung der drei Aussagen des Verses. Wir würden die Reihenfolge erwarten: 1. εὐαγγέλιον, 2. dessen Inhalt, Ἰησοῦς, 3. der Erfolg, πνεῦμα. Wenn Paulus eine andre Reihenfolge einhält, so ergibt sich daraus, dass in der innern Aufnahme des εὐαγγέλιον die Predigt von Jesus und der Geistempfang sein Ziel erreicht. — Das ist nur eine oberflächliche Würdigung dieser Stelle, aber sie genügt für unsren Zweck.

Ebenso nur auf den nächsten Zweck untersuchen wir hier 1 Th 1_5. Die Stelle heisst: ... τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ κτλ. Τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς bedeutet: unser Evangelium kam zu euch. Die Bestimmungen mit ἐν bezeichnen, wie gesagt[2]), die Formen, unter denen

1) Es ist also aus dieser Ellipse nicht auf Textverderbnis zu schliessen — gegen Joh. Weiss, Das älteste Evangelium, 1903, pg. 37 Anm. 1.

2) S. o. pg. 36.

das Evangelium kam, die „Elemente“, in denen es sich verkörperte. Das Evangelium kam also zu den Thessalonichern 1. als ein λόγος — es ist ja in der Tat ein „λόγος“, eine ‚*ratio*‘ und „Lehre“. Aber nicht allein ein λόγος! denn das Element des εὐαγγέλιον war, 2., δύναμις, πνεῦμα, πληροφορία πολλή. Ein εὐαγγέλιον, dessen „Element“ δύναμις κτλ. sind, ist nicht eine blosse Botschaft, sondern eine Grösse, die in sich selbst wertvoll und wirksam ist.

In dem Zusammenhang, der mit 1 Th 1_5 anhebt, stehn noch zwei Stellen, die das ganz bei Wege beweisen: 1 Th $2_{4\text{ u. }8}$.

Mit dem Satz (1 Th 2_4) „καθὼς δεδοκιμασάμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, οὕτως λαλοῦμεν . .“ meint Pl. sicher mehr als dies, dass er mit der „Ausrichtung“ der Evangeliumsbotschaft betraut sei; vielmehr hat er die Vorstellung eines anvertrauten Gutes, das von Haushaltern gehütet wird (1 K 4_1; cf. V. 2: πιστός, = πιστευθῆναι in unsrer Stelle). Das Evangelium ist aber d e s h a l b ein anvertrautes Gut, weil es das Wort Gottes ist; der Haushalter, der des Vertrauens würdig erachtet wird, ist also der Träger des Wortes Gottes, wie ein Prophet. — Ebenso V. 8. Wenn Paulus Wortübergabe und Hingabe des eignen Lebens in Parallele stellen kann[1]), so wird dadurch die Übergabe des Evangeliums als Darreichung eines Schatzes, eines anvertrauten Gutes, geschildert, das mit dem Paulus zusammengehört wie die eigne ψυχή — denn es ist das prophetische Wort בְּקִרְבִּי. — Auch w i r reden freilich von „Wortübergabe“ und „Wortverwaltung“; aber die Vorstellung, die bei unsrer Redeweise nur noch blass durchschimmert, ist bei Paulus frisch lebendig. Allerdings gewinnen diese beiden Verse ihre Beweiskraft erst im Zusammenhang der übrigen Stellen; dann zeigen sie aber, wie unmittelbar selbstverständlich dem Paulus die prägnante Vorstellung „τὸ Εὐαγγέλιον“ gewesen ist. Und dann erlauben uns die Verse die weitre Folgerung, dass diese prägnante Vorstellung dem Paulus auch in V. 2 und V. 9

---

1) ηὐδοκήσαμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς.

vorgeschwebt hat, bei den einfachen Wendungen λαλῆσαι, κηρῦξαι τὸ εὐαγγέλιον.

Diese Vorstellung vom „Evangelium" als einer selbständigen Grösse ist sehr verwandt mit der Vorstellung, dass das Evangelium die Heilsveranstaltung ist. Aber während das Evangelium dort mehr als eine objektive Institution aufgefasst wurde, an der Paulus seinen Dienst tut (R 15_{16}), ist es hier das prophetische Wort, das als eine wirksame Macht in seinem Träger wohnt. Selbstverständlich jedoch sind für Paulus die beiden Formen der Vorstellung nicht geschieden. Das zeigt sich zum Überfluss unmittelbar in R 15: V. 19 f. wies uns schon auf die Vorstellung der inneren Wirkungsmacht des Evangeliums. Dass wir die verschiedenen Seiten der Vorstellung gesondert betrachten, ist nur methodisch, nicht inhaltlich begründet.

So sind auch die zwei Verse 1 Th $2_{4\text{ u. }8}$ an sich, inhaltlich, nicht sehr belangreich; doch sie waren uns, methodisch, der Weg zu der Erkenntnis, dass die innre Wirkungsmacht des Evangeliums nach der Analogie des prophetischen Gotteswortes gedacht wird. — Diese Erkenntnis wird bestätigt durch die Stellen 1 K 4_{15}, 2 K 10_{14} und R 1_{9}.

Paulus nennt sich 1 K 4_{15} den Vater der Korinther, mit der Begründung: ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. Das ist kein blosses „Bild". Denn hier blickt eine konkrete Anschauung durch, die nicht nur paulinisch ist, sondern mindestens im Umkreis des Urchristentums Gemeingut ist: die Anschauung, dass das Wort *realiter* die ζωή stiftet (1 Pt 1_{23} Jac. 1_{18}). Also ist der Sinn unsrer Stelle: das Evangelium geht, als der λόγος ζῶν, von den Wortträgern aus und stiftet in den Empfängern wieder Leben. — Auch 2 K 10_{14} würde auf den ersten Blick belanglos scheinen: ἄχρι γὰρ καὶ ὑμῶν ἐφθάσαμεν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ. Aber wenn es richtig ist, dass hier das Evangelium „als das amtliche Element gedacht" ist, „in dem das ἐφθάσαμεν geschehn ist" (Meyer-Heinrici), so darf „εὐαγγέλιον" nicht als „Ausrichtung der Christusbotschaft" gefasst werden. Denn die „Ausrichtung" des

Evangeliums ist Aufgabe und Äussrung des apostolischen Amtes, aber nicht dessen „Element“; auch ist „ἐφθάσαμεν εἰς ὑμᾶς“ (wir sind zu euch gelangt) nur ein andrer Ausdruck für „Botschaftsausrichtung“. Also ist das εὐαγγέλιον das Element, in dem diese Ausrichtung und ihr Amt selbst erst beruhte. Ist aber das εὐαγγέλιον als das „Element“ des apostolischen Amtes gedacht, so muss die Anschauung sein, dass es nach Art des prophetischen Wortes in seinen Trägern wohnt[1]).

Noch verwandt mit 2 K 10_{14} ist R 1_9: μάρτυς .. μού ἐστιν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι. Es wäre das einfachste, wenn man exegesieren könnte: ich diene Gott mit der Ausrichtung des Evangeliums; aber gegen diese Exegese spricht das „ἐν τῷ πνεύματί μου“. So scheint nur die Auffassung möglich: während ich das Evangelium ausrichte (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ = bei der Evangeliumsausrichtung)[2]), diene ich zugleich innerlich Gott in meinem Geist. Aber dadurch würde der Sinn dieser eigenartigen Beteuerungsformel unverständlich. Denn der Sinn des Satzes ist: ich kann vor Gott beteuern, dass ich immer an euch denke; meine Arbeit am Evangelium ist's ja, die mich immer an euch denken heisst, und diese Tätigkeit ist ein Gott geweihter Dienst. Also die Tendenz des Satzes, die wir von vornherein erwarteten, muss faktisch bestehn, trotz des „ἐν τῷ πνεύματί μου“. Aber sie wird durch diesen Zusatz deutlicher bestimmt: eben der Evangeliumsdienst, der das Handeln und Planen des Apostels bestimmt, muss sich ἐν τῷ πνεύματι αὐτοῦ vollziehn. M. a. W.: das εὐαγγέλιον muss wieder — dies die Verwandtschaft der Stelle mit 2 K 10_{14} — das Element“ sein, in dem Paulus lebt; jetzt aber nicht das

1) Dementsprechend muss dann auch V. 16 verstanden werden: „εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι“ muss, unmittelbar nach V. 14, bedeuten „das wirksame Evangelium über eure Grenzen hinaus sich entfalten lassen“, cf. R 15_{19}. Wir sehen also wieder (denn cf 1 Th 2_2 u. $_9$, o. pg. 89f.) nachträglich, dass Paulus auch in Stellen, die an sich ganz belanglos sind, die prägnante Bedeutung von εὐαγγέλιον empfunden hat.

2) So Weiss z. St.

Element seines Amts, sondern das Element seiner inneren λατρεία. Diese λατρεία besteht vornehmlich im Gebet; cf. die Anschauung einer pneumatischen λατρεία in Ph 3_3 R 12_1. Resp. das εὐαγγέλιον nimmt hier den Platz im menschlichen πνεῦμα ein, den sonst das πνεῦμα θεοῦ einnimmt (R 8_{16}, $_{15}$, $_{26}$ f.): es ist Antrieb und Kraft des Gebets.

Demnach brauchen wir auch in R 1_9 keine besondre Bedeutungsabwandlung anzunehmen, nach der εὐαγγέλιον „Ausrichtung des Evangeliums" bedeutet — absichtlich haben wirs mit der Exegese der Stelle zunächst so versucht, als ob die besondre Bedeutungsabwandlung möglich wäre, und haben die Exegese aus sich selbst diese Auffassung überwinden lassen. Die Beziehung auf Ausbreitung und Botschaftung bleibt dennoch bestehn. Sie liegt eben darin, dass Paulus sagt, sein geistlicher Gottesdienst beruhe ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, und nicht einfach: λατρεύω θεῷ ἐν τῷ πνεύματί μου (o. ä., cf. etwa 2 Tm 1_3). — Die Richtigkeit unsrer Exegese bestätigt sich daran, dass Paulus in diesem ganzen Zusammenhang sein Verhältnis zur römischen Gemeinde als ein Gebets- und Gemeinschaftsverhältnis auffasst; und dies Verhältnis ist im εὐαγγέλιον fundamentiert (cf. V. 1 f., V. 15 ff.). Darum ist es nicht auffällig, dass hier die Vorstellung erscheint: das εὐαγγέλιον ist das Element meines Gebetslebens. Natürlich ist diese Vorstellung nur verständlich, wenn wir recht haben mit unsrer prägnanten Fassung des Evangeliums, als einer wirksamen Macht. Aber diese Prägnanz wird durch unsre Stelle näher entfaltet: ist das εὐαγγέλιον das Element der pneumatischen λατρεία des Pl., so ist das Evangelium nicht nur das prophetische „Wort", das in seinen besonders ausgerüsteten, sonderlich pneumatischen Trägern wohnt, sondern es ist das Element, in dem das innerste Vorrecht eines jeden Christen (R $8_{15\ 26}$) ausgeübt wird.

Hiermit sind die Beispiele erschöpft für diese besondre Form der Prägnanz von εὐαγγέλιον; sie steht in Analogie zum absoluten „ὁ λόγος": dort entdeckten wir zuerst, dass das „Wort" unmittelbar als wirksam gedacht wird. Ebenso also steht es mit εὐαγγέλιον; demnach wird diese Anschauung vom εὐαγγέλιον eine Anwendung der λόγος-Anschauung

sein — das vermuteten wir schon zu εὐαγγελίζεσθαι (pg. 68, 70). — Unsre Stellengruppe steht auch noch darin[1]) in Analogie zu den Stellen, an denen „ὁ λόγος" vorkommt, dass die Vorstellung auch hier teils auf die Wortträger achtet (1 Th $2_{4\ \text{u.}\ 8}$ 2 K 10_{14}), teils auf die Wortempfänger (2 K 11_4), und teils werden beide zusammengenommen (1 Th 1_5 1 K 4_{15} R 1_9).

Nun führt unsre letzte Stelle unmittelbar weiter. Denn wenn das Evangelium das Element des Gebets ἐν τῷ πνεύματι ist, so muss es ja mit dem πνεῦμα θεοῦ gleichzusetzen sein. Auch diese Erkenntnis liegt zwar noch in der Analogie der λόγος-Vorstellung: die Erweitrung der Anschauung vom prophetischen Wort auf alle Gemeindeglieder kommt daher, dass das πνεῦμα nicht mehr bloss auf einzelnen Propheten ruht, sondern auf allen πιστεύοντες. Aber damit ist schliesslich nur gesagt, dass bei der Vorstellung der unmittelbaren Wirksamkeit des Wortes die Pneumatologie hineinspielen muss; über die genauere Beziehung zwischen πνεῦμα und εὐαγγέλιον ist noch nichts ausgemacht. So werden auch πνεῦμα und εὐαγγέλιον ausdrücklich unterschieden in 2 K 11_4 und 1 Th 1_5; in R 1_9 aber muss das εὐαγγέλιον gleich dem πνεῦμα sein! und eben diese Anschauung führt weiter, zu der letzten Stellengruppe.

Deren Kennzeichen besteht darin, dass εὐαγγέλιον unmittelbar als die Gegenwart Christi aufgefasst wird. Die Prägnanz der εὐαγγέλιον-Vorstellung, bei der das εὐαγγέλιον als unmittelbar wirksam gedacht wird, gründet also in einer noch stärkeren Prägnanz des Begriffs. Die unmittelbare Wirksamkeit des εὐαγγέλιον beruht darin, dass es selbst Erscheinung und Gegenwart des Christus ist.

Aber diese letzte Fülle der Vorstellung liegt mehr unausgesprochen allen ihren Entfaltungen zugrunde, als dass sie klar herausgestellt würde; dennoch zeigt sich — eben an den Stellen, die wir noch zu behandeln haben —, dass diese Voraussetzung zugrunde liegen muss.

Aufs nächste mit R 1_9 verwandt ist Ph 1_5: (μετὰ χαρᾶς)

---

1) S. o. pg. 19, 21, 23.

ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν. Was heisst κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον? Die Exegese „Teilnahme für das Evangelium" scheint nicht wahrscheinlich, denn „κοινωνία εἰς" scheint in der Bedeutung „Teilnahme für" nur vorzukommen bei der Teilnahme, die man einer Person beweist. Wahrscheinlicher ist die Deutung: Anteil (= Teilhaberschaft) am εὐαγγέλιον. Aber auch sie genügt aus verschiedenen Gründen[1]) nicht. Doch ihre berechtigten Elemente sind mit enthalten in der Bedeutung „Gemeinschaft im Evangelium". Grammatisch möglich ist diese Exegese, weil in der hellenistischen Gravität εἰς oft einfach = ἐν[2]) ist. Dann ist das εὐαγγέλιον das κοινόν, in welchem die Philipper sich zusammenscharen; es ist das „Element" für ihre Gemeinschaft. — Auch in R 1_9 musste das εὐαγγέλιον das Band der Gemeinschaft sein (dort wars die Gemeinschaft zwischen Paulus und den Römern); diese Bedeutung des εὐαγγέλιον tritt in Ph 1_5 klar heraus, während wir sie in R 1_9 nur erschlossen haben. Die Verwandtschaft von R1_9 und Ph 1_5 geht aber noch weiter: auch in Ph 1_5 muss das εὐαγγέλιον gleich dem πνεῦμα sein. Darauf weist die κοινωνία-Vorstellung. Denn die κοινωνία wird Ph 2_1 ausdrücklich als κοινωνία πνεύματος bezeichnet; und ihren wichtigsten Beleg hat diese Anschauung in der trinitarischen Stelle 2 K 13_{13}. Aus der trinitarischen Beziehung ergibt sich aber, dass πνεῦμα nicht nur ein κοινόν ist, **an** dem man teil hat, sondern dass das πνεῦμα selbst seine Haupteigenschaft, seine eigentliche Wirksamkeit, in der κοινωνία hat, wie der Κύριος Ἰησοῦς Χριστός in der χάρις und wie Gott in der ἀγάπη. Also ist πνεῦμα zugleich Stifter und Element der κοινωνία. Wird nun hier das εὐαγγέλιον als Element der κοινωνία bezeichnet, so muss es mindestens teilweise mit dem πνεῦμα zusammenfallen. Offenbar aber wird hier das εὐαγγέλιον zugleich auch als Stifter der κοινωνία gedacht. Das zeigt sich 1. in dem ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας, das auf die erste Evangelisation weist, und 2. darin, dass das Evangelium in Ph 1

---

1) cf. Haupt z. St. und Cremer s. v.
2) Blass pg. 123 ff.

durchweg nicht als ruhende Grösse gedacht wird, sondern stets als sich ausbreitende Botschaft und Botschaftung (προκοπὴ τοῦ εὐαγγελίου, V. 12 ff.). Also müssen εὐαγγέλιον und πνεῦμα auch hier, wie in R 1_9, kongruent sein; oder, vorsichtiger: eine sehr bedeutsame Selbsterweisung des πνεῦμα muss das εὐαγγέλιον sein — denn vielleicht ist die πνεῦμα-Vorstellung weiter als die εὐαγγέλιον-Vorstellung. — Nun zeigten die Stellen Ph 2_1 2 K 13_{13}, dass das πνεῦμα grade im Zusammenhang mit κοινωνία nicht als eine hyperphysische Qualität auftritt, sondern als Gottes eigne Gegenwart und Wirksamkeit. Dies gilt also auch für εὐαγγέλιον. Und das wird bestätigt durch einen Rückblick auf R 1_9: wenn dort das εὐαγγέλιον, wie das πνεῦμα in R 8, als die Kraft des Gebets gedacht wird, so ist die Vorstellung, dass im Evangelium Gott selbst gegenwärtig wird.

Unsre Auffassung von Ph 1_5 wird vollends bestätigt durch den Fortgang des Kapitels. Der ganze Gedankengang von Ph 1 ist durch die εὐαγγέλιον-Vorstellung bestimmt; und er gipfelt in der Mahnung, V. 27:

μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε, ἵνα εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς εἴτε ἀπὼν ἀκούω τὰ περὶ ὑμῶν, ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου.

Gleich zwei singuläre Ausdrücke! πίστις τοῦ εὐαγγελίου wird schwerlich „Glaube an das Evangelium“ bedeuten. Denn 1. lässt sich überhaupt bezweifeln, ob jemals bei Pl ein zu πίστις gehöriger Genetiv das Objekt bezeichnet, auf das sich der Glaube richtet. Immerhin bleiben die Formeln πίστις θεοῦ, Κυρίου u. ä. mehrdeutig; ganz einfach aber sind die übrigen Beispiele dieses Gebrauchs von πίστις: da scheint immer ein einfacher Subjektsgenetiv gemeint zu sein — z. B. πίστις ἀληθείας (2 Th 2_{13}) bedeutet: der mit der ἀλήθεια gegebene, mit ihr zusammenhängende Glaube. 2. scheint bei der Exegese „Glaube an das Evangelium“ πίστις doch schliesslich immer auf „Fürwahrhalten“ und εὐαγγέλιον auf „Doktrin“ herauszulaufen, was unmöglich ist. Also ist gemeint: der Glaube, der mit dem „Εὐαγγέλιον“ gegeben ist[1]). Εὐαγγέλιον würde dem-

1) So fasst auch Lipsius den Genetiv, unter Verweis auf

nach eine „Heilsordnung“ sein; wir hätten diejenige Wendung der prägnanten εὐαγγέλιον-Vorstellung vor uns, die wir in R 1_{16} f. u. ö. festgestellt haben.

Aber die erste Formel unsres Verses weist in eine andre Richtung: „ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ περιπατεῖν“ muss dasselbe bedeuten, als wenn da stände „ἀξίως τοῦ Χριστοῦ περιπατεῖν“. Denn — dies sagen die Parallelstellen — der Wandel muss der Tatsache entsprechen, dass man Gott (ἀξίως τοῦ θεοῦ 1 Th 2_{12}) resp. dem Herrn (ἀξίως τοῦ κυρίου K 1_{10}) angehört, dass man von ihm berufen ist (ἀξίως τῆς κλήσεως E 4_1). Also ist der Sinn unsrer Formel: Wandelt würdig der Tatsache, dass ihr dem Christus angehört in seinem Evangelium; das Evangelium wird also aufgefasst als Inbegriff der Wirksamkeit des Κύριος. Das würde abermals darauf führen, unsren Vers zu den Stellen zu rechnen, an denen εὐαγγέλιον Wirksamkeit Gottes resp. des Herrn ist, — würde nicht in unsrer Wendung vorausgesetzt (wie wir aus der Vergleichung der Parallelstellen[1]) erkannt haben), dass die Wirksamkeit Christi gleichzusetzen ist mit der Gegenwart Christi selber.

Eine wertvolle Bestätigung dieser Exegese liegt in dem „ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι“. Das πνεῦμα muss der Geist Gottes sein, wie der Vergleich mit μιᾷ ψυχῇ κτλ. zeigt. Die Aussage des Verses will also nur Eigenschaften der pneumatischen κοινωνία der Philipper ans Licht stellen, und zu ihrer Entfaltung ermuntern. „Ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι“ ist also nur ein andrer Ausdruck für die Tatsache, die in V. 5 als κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον bezeichnet wurde. Um so wahrscheinlicher ist dann, besonders im ganzen Zusammenhang dieses εὐαγγέλιον-Kapitels, dass die singulären Aussagen über εὐαγγέλιον in V. 27 nach der Analogie von V. 5 zu verstehn sind. Dass hier die christologische Vorstellung den Vorzug hat vor der pneumatologischen, befremdet uns nicht; denn „Gegenwart Christi“ ist ja „πνεῦμα“ (2 K 3_{17} u. ö.).

Ausser diesem ersten Kapitel des Philipperbriefs gibt

Holsten (der Glaube, „der als religiöses Prinzip dem Evangelium angehört“).

1) 1 Th 2_{12} etc.

es noch einen Abschnitt, der ganz mit dem prägnanten Evangeliumgedanken erfüllt ist: 1 K 9. Drei Versen dieses Kapitels sind wir schon begegnet. V. 14 zeigte uns (s. o. pg. 74), dass die Vorstellungen der Ausrichtung und des Botschaftsinhalts nicht getrennt werden können, dass εὐαγγ. vielmehr die einheitliche Vorstellung einer „Botschaft“ ausprägt. Diese „einheitliche Vorstellung“ muss aber die einer „wirksamen Macht“ sein, einer „selbständigen Grösse“; dies haben wir schon an V. 16 und V. 18 gesehn (s. o. pg. 69 ff.). In beiden Versen liess das Wort εὐαγγελίζεσθαι die Eigenart der εὐαγγέλιον-Vorstellung kund werden; V. 16 (die ἀνάγκη des Evangelisierens) zeigte, dass εὐαγγέλιον gleich dem prophetischen λόγος, und d. h. unmittelbar wirksam, sein muss. V. 18 (ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον) zeigte, dass εὐαγγελίζεσθαι „das Heil darbieten“ bedeutet. An dieser letzten Stelle haben wir die Bedeutung von εὐαγγελίζεσθαι aus der Bedeutung erschlossen, die εὐαγγέλιον haben musste, wir haben also unsrer jetzigen Untersuchung schon vorgreifen müssen.

In der Tat: εὐαγγέλιον bedeutet das gebotschaftete Heil selber, — diese These wird durch den ganzen Abschnitt 1 K 9 bewiesen.

V. 1—12 a entwickelt Pl, was es um seine apostolische ἐξουσία ist; V. 12 b ist dann gradezu das Thema für die folgende Erörterung, durch die gezeigt wird, weshalb Pl auf seine apostolische Vollmacht verzichtet hat: οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ, ἀλλὰ πάντα στέγομεν ἵνα μή τινα ἐγκοπὴν δῶμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ. Die Begründung für Pauli Verhalten heisst also einfach: εὐαγγέλιον. Gleich hier in V. 12 ist ἐγκοπὴ τοῦ εὐαγγελιόυ nicht „Anstoss für die Evangeliums verkündigung“; denn dann wäre es letzlich der Verkündiger, der eine Hemmung seines Wirkens erführe. Vielmehr ist gemeint ein „Anstoss für die Wirksamkeit des Evangeliums“: das Evangelium kann nicht wirksam gepredigt, kann nicht innerlich aufgenommen werden, wenn Pl nicht auf seine ἐξουσία verzichtet. Das wesentliche Moment des „Evangelium“ ist also in diesem Zusammenhang nicht, dass es eine Botschaft bestimmten Inhalts ist, wesentlich ist vielmehr, dass es eine Botschaft ist, welche

eine bestimmte Wirksamkeit ausüben will. — Dies ist freilich noch nicht die letzte Prägnanz des εὐαγγ.-Begriffs, der wir hier nachgehn; aber es steht in 1 K 9 wie in Ph 1: die letzte Prägnanz des Begriffs baut sich auf den andren Formen seiner Bedeutsamkeit auf. So spielt gleich in V. 13f. die Vorstellung hinein, dass das εὐαγγέλιον das neue ἱερόν ist; wir fanden diese Vorstellung in R 15_{16}, sie ist nur eine Spezialisierung der Würdigung des Evangeliums als „Heilsordnung". Zur Vorstellung des (prophetischen, d. i.) wirksamen Worts führt wieder V. 16. Aber in V. 18 ist der Schlüssel der ganzen Erörterung; hier wird die Fülle der Evangelium-Vorstellung völlig erreicht: hier ist das εὐαγγέλιον das „Heil" selber.

Denn wir reichen in V. 18 nicht aus mit der Paraphrase — die in V. 12 und 16 genügte —, Pl wolle die Wirksamkeit des Evangeliums kostenlos machen: nicht dass das Evangelium wirkt, sondern was es wirkt, das soll kostenlos gemacht werden. Demnach ist das εὐαγγέλιον *realiter* gleich seinem Inhalt; es wird seinem Inhalt faktisch gleichgesetzt. Dass dabei der Botschaftscharakter nicht verloren geht, zeigt die Wendung (V. 18b) „ἡ ἐξουσία μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ": wenn auch die Vollmacht gemeint sein wird, die „in dem ‚Evangelium' beruht"[1]), so liegt doch auf der Hand, dass diese Vollmacht die Vollmacht des Evangeliums-Boten ist; das ganze Kapitel handelt ja von der Art und Weise, wie Paulus die Botschaft ausrichtet.

Diese Exegese wird bestätigt und erläutert durch den Zusammenhang von V. 15—18. Hier soll erklärt werden, dass Pl die ἐξουσία ἐν τῷ εὐαγγελίῳ nicht gebraucht. Es wird — überraschenderweise für den ersten Blick — damit erklärt, dass Pl καύχημα (V. 15f.) haben will. Καύχημα aber ist's noch nicht, wenn er Träger des wirksamen εὐαγγέλιον ist (V. 16) — Prophet kann man auch widerwillig sein[2])

1) cf. 2 K 10_{14}, oben pg. 90f..

2) Wir paraphrasieren V. 17 im Sinn der Luther-Übersetzung; das ergibt eine Abweichung von allen neueren Exegeten, die aber für den Sinn von V. 18 wenig auszutragen scheint und darum auch nicht näher erörtert wird.

(V. 17): μισθός (=καύχημα[1])) hat er nur dann[2]), wenn durch seine Predigt das εὐαγγ. als das erscheint, was es ist. Dass dies wirklich der Sinn des Verses ist, ergibt sich aus folgender Paraphrase: Wenn das εὐαγγέλιον „ἀδάπανον" gemacht wird, so wird dadurch die Gefahr verhindert, dass die Mittlerschaft des Apostels (ἐξουσία) zum Selbstzweck wird (καταχρήσασθαι)[3]). Wenn also das Evangelium ἀδάπανον ge-

---

1) cf. Bachmann z. St., Meyer-Heinrici zu V. 15.

2) Der μισθός besteht „darin, dass" er das Evg. ἀδάπανον macht: dies die Bedeutung des ἵνα, cf. Meyer-Heinrici z. St.

3) Diese Paraphrase ruht auf der Anschauung, dass das ἀδάπανον τιθέναι" erklärt wird durch den mit „εἰς τό" angefügten Satzteil. Diese Anschauung scheint den meisten neueren Exegeten zu widersprechen. Denn sie scheinen eins darin zu sein, dass καταχράομαι entweder den Sinn des Simplex hat (Bachmann, Lietzmann) oder aber „verbrauchen" bedeutet (Meyer-Heinrici, Schnedermann). Bei dieser Fassung wird es natürlich unmöglich, das ἀδάπανον τιθέναι aus dem mit εἰς τό eingeführten Satzteil zu erklären. Denn man erhält auf jeden Fall (ob man nun das εἰς τό final oder konsekutiv fasst) den Sinn: mein Lohn besteht darin, dass ich das Evangelium ohne Kosten darbiete; d. h. ich verzichte auf den Gebrauch meiner ἐξουσία. Dann wäre also unser Vers nur eine abschliessende Zusammenstellung des in V. 12 und 15 gesagten: εὐαγγ. ἀδάπανον = οὐ χρᾶσθαι τῇ ἐξουσία = μισθός. — Aber diese Exegese beruht auf einer Voraussetzung, die sich schwerlich halten lässt. Sie beruht auf der Voraussetzung, dass Paulus gar nicht erst zu sagen brauchte, inwiefern in dem „ἀδάπανον τιθέναι τὸ εὐαγγέλιον" sein μισθός beschlossen liege. Denn die Exegese scheint immer (auch bei Hofmann und Bachmann) von der Voraussetzung auszugehn, dass μισθός und καύχημα dem Pl wie (*sit venia verbo!*) eine Extragabe zufallen — auch sein Verzicht auf die ἐξουσία erscheint schliesslich doch überall als ein *opus supererogationis*. Die Differenz der Exegeten scheint erst bei der Frage zu beginnen, ob unter dem μισθός das Gefühl der inneren Befriedigung (Hofmann, Schnedermann; ähnlich Meyer-Heinrici: ein Rechtsguthaben an die Gemeinde) oder aber eine Belohnung im Endgericht (Meyer, Baur — laut Meyer-Heinrici und Schnedermann —, neuestens Schlatter z. St.) zu verstehn ist. Nun wird diese Differenz zugunsten der zweiten Möglichkeit gelöst werden müssen, gemäss der Gesamtanschauung des Paulus (cf. Schlatter, Der Glaube im N. T.[3] pg. 382, 415). Dann aber eröffnet sich ein überraschender Ausblick, nämlich der: μισθός und καύχημα bedeuten nicht eine besondre „Extra"-Muneration, sondern dies sind zwei besondre Ausdrücke für die eschatologische Errettung! So entspricht es der paulinischen (1 K $3_{8\ 14}$, auch R 4_4 ist so zu deuten), aber überhaupt der n. t. Vor-

macht wird, so wird dadurch unzweifelhaft gemacht, dass das Evangelium nicht Menschenwort ist, sondern Gottes, Christi Wort[1]). Gottes Wort aber auch nicht einfach im

---

stellung vom μισθός: ein Charakteristikum der eschatologischen Errettung ist dies, dass sie als μισθαποδοσία auftritt. Ebenso scheint es mit καύχημα, καύχησις, καυχᾶσθαι zu stehn, wenn der Begriff im spezifisch religiösen Sinn auftritt: er bezeichnet, dass man vor Gott im Endgericht bestehn kann (cf. 1 Th 2_{19} G $6_{4\ 13\ 14}$ 1 K 1_{31} 3_{21} 4_7 15_{31} 2 K 1_{14} R 4_2b 5_1ff. u. ö.). Natürlich liegen hier Probleme, die nicht im Vorbeigehn erledigt werden können; aber sie werden auf das eine Problem herauslaufen, wie das „Gericht nach den Werken" sich innerhalb des Paulinismus ausnimmt. Doch wir haben für unsre Auffassung von μισθός-καύχημα den stärksten Beweis innerhalb unsres Kapitels selbst: mit all seiner Aufopfrung will Paulus nichts höheres erreichen, als συγκοινωνὸς τοῦ εὐαγγελίου zu werden (V. 23), als selbst nicht ἀδόκιμος erfunden zu werden im Gericht (V. 27). Also seine Aufopfrung zielt nur darauf ab, das Ziel des Christenlaufs zu erreichen. Und dies ist also der μισθός, das καύχημα, dem er nachjagt: als Evangeliumsprediger steht man unter dem Zwang des prophetischen Worts — und kann ein Verlorner sein, wie Bileam; um aber im Gericht bestehn zu können, dazu bedarf Paulus der besondren Aufopfrung, mit der er die Evangeliumsverkündigung betreibt. — Ist diese Auffassung richtig, so bedarf es in der Tat einer Beantwortung der Frage: inwiefern involviert der Verzicht des Paulus μισθός und καύχημα? und eine Beantwortung dieser Frage erhalten wir bei unsrer Paraphrase. Dabei ist die Voraussetzung, 1. dass καταχρήσασθαι „missbrauchen" bedeuten kann, was jedenfalls für unsre Stelle nicht durch den Verweis auf 7_{31} abgelehnt werden darf, weil auch dort die Bedeutung „missbrauchen" passt (denn schon „οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες" fällt aus der Analogie der übrigen Oxymora); 2. setzen wir bei unsrer Paraphrase voraus — aber diese Voraussetzung ist von mindrem Belang —, dass die Vorstellung der „ἐξουσία ἐν τῷ εὐαγγελίῳ" eine allgemeinere Vorstellung ist als die bestimmte „ἐξουσία αὕτη" (V. 12): die apostolische ἐξουσία soll sich überhaupt nicht eindrängen zwischen das Evangelium und dessen Empfänger.

1) Curtius („Paulus in Athen", Sitzungsber. der Berl. Ak., 1893, pg. 933; Hinweis bei Schnedermann z. St.) zeigt, dass zwischen Paulus und „den Irrlehren seiner Zeit" „ein sehr verwandter Gegensatz" besteht, „wie zwischen den Sokratikern und Sophisten; zunächst äusserlich darin, dass er seine Lehre nicht feilbietet, sondern aus freier Liebe . . . die Heilslehre mitteilt (1 K 9_{18})". Aber durch diese Beobachtung wird unsre These nicht gestürzt. Denn auch dem Sokrates kommt es darauf an, dass der Inhalt seiner Lehre rein und

Sinn einer wirkungskräftigen Prophezeiung, sondern im Sinn der Gegenwart Christi. Die Steigerung von V. 18 über V. 16 hinaus ist also nur bei unsrer Fassung von εὐαγγέλιον verständlich: das εὐαγγέλιον ist das Heil selber, ist gleich seinem realen Inhalt, ist Gegenwart Christi selber.

Diese Auffassung von V. 18 wird erst recht bestätigt durch V. 23: πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι. Hier dürfen wir im wesentlichen Punkt uns auf Meyer-Heinrici berufen; er sagt zur zweiten Satzhälfte, εὐαγγέλιον bezeichne den „realen Inhalt der Heilsbotschaft". Nur ist es unrichtig, wenn dies genauer bedeuten soll, dass εὐαγγέλιον „das Heil" ist, „das die Frohbotschaft verkündet". Denn in der ersten Satzhälfte (πάντα ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον) ist εὐαγγέλιον eben die Frohbotschaft selber; ja, der Botschaftscharakter ist besonders scharf ausgeprägt: es wäre wieder einer der Fälle, in denen man geneigt wäre, die besondre Bedeutungswandlung „Ausrichtung" anzunehmen. Dann muss jedenfalls auch in der zweiten Satzhälfte εὐαγγέλιον die Frohbotschaft selber sein, und nicht nur das Heil, „von dem" die Frohbotschaft handelt, also eine Abstraktion aus der konkreten „Botschaft". Andrerseits: wenn „εὐαγγέλιον" wirklich den „realen Inhalt" der guten Botschaft bezeichnet, so muss es *realiter* mit diesem Inhalt gleichgesetzt werden; das konkrete εὐαγγέλιον, die *viva vox* selbst, muss die Gegenwart, die Erscheinung seines „Inhalts" sein und nicht nur ein Weg, eine Vermittlung, auf diesen Inhalt hin.

Neben diesen beiden grossen Abschnitten, Ph 1 und 1 K 9, stehn noch zwei Einzelstellen, G 2_7 und 2 K 4_4. — Es scheint für den ersten Blick nicht wahrscheinlich, dass G 2_7 (πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς) hierher gehört. Man wird aber zu dieser Auffassung geführt durch folgende Überlegung:

Die Übersetzung „Evangelisation der Unbeschnittenen" usw. (Kähler z. St.) scheint nicht möglich zu sein. Denn

---

ungetrübt erscheint als das, was er ist; ebenso also stehts bei Paulus: das Evangelium soll erscheinen als das, was es ist, d. h. als Gottes Wort und Gegenwart.

obschon der Gedanke der Evangelisation, der Ausrichtung, sicher überwiegt (cf. V. 9), so darf er doch nicht bis zum Gewicht einer besondren Wortbedeutung beschwert werden (wie es bei dieser Übersetzung geschähe); denn unmittelbar vorher (ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου V. 5, cf. V. 2) ist εὐαγγέλιον nach seiner inhaltlichen Bedeutung genannt[1]). Nun könnte an sich die neutrale Bedeutung „Botschaft“ (s. o. pg. 74) genügen. Aber sie läuft entweder darauf hinaus, εὐαγγέλιον als eine Summe intellektueller Inhalte zu fassen, und dann ist diese Bedeutung unmöglich; oder aber diese neutrale Fassung des Begriffs führt weiter zu dessen Prägnanz. — Es ist nämlich nur die Paraphrase möglich: mir ist anvertraut das εὐαγγέλιον (die gute Botschaft und deren Ausrichtung), das den Heiden gehört. Diese Paraphrase führt nun entweder auf die Vorstellung eines besondren „Heidenevangeliums“, das vom „Judenevangelium“ inhaltlich verschieden wäre — diese Vorstellung wird aber schon durch G 1_7 ausgeschlossen. Oder aber „Εὐαγγέλιον, das den Heiden gehört“, bedeutet einfach: das eine unveränderliche „Evangelium“ gehört den Heiden. Gehörts den Heiden, so bedeutet es: σωτηρίαν εἶναι τῶν ἐθνῶν; — und als Evangelium der Juden verkündet es diesen die Errettung. Also will Pl sagen: ich bin vertraut mit dem Errettungswort, das den Heiden gilt. Soll dies nicht abermals auf die unmögliche Bedeutung „Evangelisation der Heiden“ hinauslaufen, so muss gemeint sein, dass Paulus den Heiden im Evangelium die Errettung bringt (cf. E 3_6, s. o. pg. 86 f.), wie Petrus sie den Juden bringt; die Erinnerung an die Stelle E 3_6 [2]) — unser Vers ist deren nächster Verwandter — zeigt, wie nah hier die Vorstellung vom Evangelium sich mit derjenigen berühren muss, nach der es die Heilsveranstaltung Gottes ist. Zugleich aber ist unsre Stelle die nächste Verwandte von 1 Th 2_4: das Evangelium ist dem Apostel anvertraut wie ein Schatz, weil es das wirkungskräftige Wort Gottes ist. Aber nun vereinigt unsre Stelle die Anschauungen ihrer beiden Parallelen: die Vorstellungen der Wir-

1) Die gleiche Argumentation bei Cremer, s. v.

2) Vgl. auch E 3_8: s. u. pg. 113.

kungskraft und der Heilsveranstaltung schliessen sich in der Anschauung zusammen, dass das εὐαγγέλιον gleich seinem realen Inhalt ist; cf. 1 K $9_{18 \text{ u. } 23}$ im Verhältnis zu V. 12 und 16 einerseits, zu V. 13 f. andrerseits.

Somit hat G 2_7 mehr die formale Seite der letzten Prägnanz bestätigt — das εὐαγγέλιον gleich seinem realen Inhalt; hingegen bestätigt 2 K 4_4 deren inhaltliche Seite: das εὐαγγέλιον muss gleich dem Christus selber sein [1]. Der Vers lautet: (ἄπιστοι, τυφλοί) πρὸς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Die Bedeutsamkeit des Evangeliumbegriffs folgt daraus, dass δόξα „Strahlenglanz“ bedeutet; mindestens im Zusammenhang von 2 K 3/4 ist diese Bedeutung unverkennbar. Also wäre zu erwarten: πρὸς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ. Und unzweifelhaft ist dies auch der eigentliche Sinn des Verses: die Ungläubigen haben kein Auge für die strahlende δόξα τοῦ Χριστοῦ. Wird nun trotzdem eingeschoben (φωτισμὸς) „τοῦ εὐαγγελίου“, so zeigt sich darin, dass εὐαγγέλιον die Erscheinungsform der δόξα Χριστοῦ sein muss; dass die δόξα Χριστοῦ zu erkennen und zu haben ist ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Das εὐαγγέλιον ist also mit der δόξα Χριστοῦ selbst gleichzusetzen; das εὐαγγέλιον ist die δόξα Χριστοῦ, soferne sie für Menschen sichtbar wird. Dies ist aber der Inhalt der ganzen Erörterung von 3_4 an; also auch in 2 K 4_4 ist das Sichtbarwerden der prägnanten Evangeliumvorstellung die Spitze eines ganzen Gedankengangs — wie in Ph 1 und 1 K 9 (aber auch G 2_7 ist keine isolierte Stelle, sondern der Vers steht inmitten einer Gedankenreihe, die gänzlich durch den εὐαγγέλιον-Gedanken bestimmt ist, seit $1_{6\text{ff. } 11\text{f.}}$).

Jedenfalls ist auch in 2 K 4_4 das εὐαγγέλιον gleich seinem realen Inhalt, es fällt mit seinem Inhalt faktisch in eins. Damit ist aber gesagt, dass das εὐαγγέλιον eine Erscheinung des Christus ist. Dies war in Ph 1 und 1 K 9 nur als die Voraussetzung zu erschliessen; hier wird es klar ausgesprochen. Es wird aber in einer Form aus-

1) An die Gleichung von K 1/2: εὐαγγέλιον = μυστήριον = Χριστός darf nochmals erinnert werden (s. o. pg. 62 Anm. 1).

gesprochen, welche erklärt, weshalb in den beiden andren Stellen — vollends in G 2 — diese wichtigste Beziehung nur eine verborgene Voraussetzung bleibt. Das Evangelium wird ja nicht direkt „Erscheinung Christi" genannt; es ist vielmehr die Erscheinung der δόξα des Christus. Als Träger der δόξα aber ist Christus seinerseits die Erscheinung Gottes selbst — cf. V. 6. Wir haben also — weitres braucht hier nicht erörtert zu werden — ein kompliziertes Verhältnis: einerseits wird das Εὐαγγέλιον durch δόξα und Χριστός hindurch direkt als Gottes Erscheinung aufgefasst, andrerseits wird grade durch die Bestimmung „δόξα" eine gewisse Unterschiedenheit gesetzt zwischen Evangelium, Christus, Gott.

Hiermit ist der grössere Teil unsrer Aufgabe erledigt: wir haben die Stellen, an denen εὐαγγέλιον vorkommt, gesammelt, und wir haben aus den Beziehungen, in denen εὐαγγέλιον an diesen Stellen steht, die Grundzüge der Evangeliumvorstellung gewonnen. Aber damit ist unsre Aufgabe noch nicht völlig gelöst. Es genügt nicht, Gebrauch und Sinn des Worts an den einzelnen Stellen seines Vorkommens zu prüfen; es muss auch festgestellt werden, wie das Wort *an sich* gebraucht wird. Erst diese Untersuchung kann das Bild vollenden, das wir von der εὐαγγέλιον-Vorstellung zu entwerfen haben.

Εὐαγγέλιον wird teils absolut, teils mit Genetiven gebraucht. Absolut gebraucht kommt es 26 mal vor: 1 Th 2_4 G $2_{5\ u.\ 14}$ 1 K 4_{15} $9_{14\ bis\ 18\ bis\ 23}$ 2 K 8_{18} R 1_{16} 10_{16} 11_{28} K $1_{5\ 23}$ Phm $_{13}$ E 3_6 6_{19} Ph $1_{5\ 7\ 12\ 16\ 27II}$ 2_{22} $4_{3\ 15}$. Das ist weitaus der häufigste Gebrauch; er allein würde schon die einheitliche Vorstellung „das Εὐαγγέλιον" vermuten[1]) lassen, — wobei freilich nur eine besondre Schätzung der „Botschaft" und

---

1) Eben dahin deutet es, dass εὐαγγέλιον *immer* mit dem Artikel gebraucht wird (auch in der Verbindung mit Genetiven). Die einzige Ausnahme ist — abgesehn von der Formel ἕτερον εὐαγγ., in welcher der Artikel ja sinnlos wäre — R 1_1, „wo der Relativsatz den Artikel ersetzt": *Joh. Müller* pg. 58, der mich auf die Bedeutung des Artikelgebrauchs aufmerksam gemacht hat und der in diesem Artikelgebrauch mit Recht eine Bestätigung seiner Auffassung des „εὐαγγέλιον" sieht, s. o. pg. 86 Anm. 1.

noch nicht eine konkrete Vorstellung gemeint zu sein brauchte. Aber dass dieser absolute Gebrauch von „εὐαγγέλιον“ aus der Prägnanz der Vorstellung herzuleiten ist, ergibt sich schon daraus, dass die meisten Stellen Beispiele des prägnanten Gebrauchs sind; besonders zeigt es sich an denjenigen Stellen, wo „εὐαγγέλιον“ in genetivischer Abhängigkeit steht.

Es sind deren 9: G $2_{5\text{ u. }14}$ (ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου), K 1_5 (ὁ λόγος τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου), K 1_{23} (ἐλπὶς τ. ε.), Phm $_{13}$ (δεσμοὶ τ. ε.), E 6_{19} (μυστήριον τ. ε.), Ph 1_{12} (προκοπὴ τ. ε.), Ph 1_{17} (ἀπολογία τ. ε.), Ph $1_{27\,II}$ (πίστις τ. ε.). Hier hat uns in den meisten Fällen grade das betreffende *nomen regens* auf die Prägnanz der εὐαγγ.-Vorstellung aufmerksam gemacht (in K 1_5 Ph $1_{27\,II}$ unmittelbar, in G $2_{5\ 14}$ E 6_{19} Ph 1_{17} mittelbar); in Ph 1_{12} ergibt sich die Prägnanz der Vorstellung aus dem Zusammenhang des Kapitels und aus der Verwandtschaft mit R 15_{19}; in K 1_{23} endlich[1]) weist wieder das *nomen regens* auf die Prägnanz der Vorstellung. Dass wir die Stelle erst hier erörtern, hat seinen Grund darin, dass wir sie vorhin unter den Verbindungen von εὐαγγέλιον mit *verbis dicendi* aufzuführen hatten (o. pg. 72). Nun ist ἐλπὶς τοῦ εὐαγγελίου sicher ein Subjektsgenetiv[2]): die Hoffnung (= das Hoffnungsgut) ist mit dem Evangelium gegeben. Die Wendung wäre sehr kühn, wenn nicht das Evangelium als eine wirksame Macht vorgestellt würde, welche die ἐλπίς, d. h. die σωτηρία, vermittelt; aber das ist ja ausdrücklich in V. 5 unsres Kapitels (cf. E 1_{13}) ausgesprochen worden. Dies Ergebnis wird bestätigt durch grammatische Präzisierung der Genetivbedeutung: während die Verse Ph $1_{12\text{ u. }17}$ belanglos sind — einfacher Subjektsgenetiv —, haben wir in K 1_{23} und Ph $1_{27\,II}$ einen weiten Gebrauch des Subjektsgenetivs, der nur bei prägnanter Fassung von εὐαγγέλιον

---

1) . . μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει κτλ. — Auch für Phm $_{13}$ könnte eine nähere Untersuchung auf die prägnante Evangeliumvorstellung führen; der Weg würde gehn über die Vorstellung vom apostolischen Leiden (K 1_{24} Ph 2_{17} 2 Tm 4_6 — Gedanke der Antipsychie!).

2) cf. v. Soden und Haupt z. St.

verständlich ist[1]); in den übrigen Stellen endlich haben wir den *genetivus epexegeticus*, was für E 6_{19} und K 1_5 schon festgestellt worden ist, für G 2 aber die Vorstellung noch schärfer präzisiert: das εὐαγγ. ist mit der ἀλήθεια selbst gleichzusetzen.

Nun gibt es einige Formeln, die in der Mitte stehn zwischen dem absoluten Gebrauch von εὐαγγ. und dem Gebrauch mit Genetiven. Es sind diejenigen Formeln, bei denen εὐαγγ. durch adjektivischen oder verbalen Zusatz näher bestimmt wird. Von ihnen haben wir schon betrachtet die Wendung „ἕτερον εὐαγγέλιον" (G 1_6 2 K 11_4); wir haben erkannt: es gibt ein ἕτερον εὐαγγέλιον nicht nach der eignen Meinung des Paulus, sondern nur nach der Meinung der Gegner (s. o. pg. 75 f.). — Damit schenkt uns die Formel das rechte Verständnis der drei andren Formeln, die ihr Widerspiel sind: 1. τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ (G 1_{11}, etwas anders 1 K 15_1), 2. τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν (G 2_2), 3. τὸ εὐαγγέλιόν μου (R 2_{16} 16_{25}), resp. τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν (1 Th 1_5 2 Th 2_{14} 2 K 4_3). Diese Ausdrücke bezeichnen also nicht ein besondres „Evangelium des Paulus", neben dem andre an sich ganz gleichberechtigte „Evangelien" ständen, sondern es soll gesagt werden, dass das eine wahre Evangelium bei Paulus zu finden ist. Mit diesem Gedanken ist nun oft die Antithese verbunden: bei meinen Gegnern ist das wahre Evangelium nicht zu finden (s. o. pg. 75 f., zu 2 K 4_3). Aber notwendig ist diese Antithese nicht; das zeigt grade die Formel, die an sich am ehesten auf den Gedanken führen könnte, Paulus kenne neben „seinem Evangelium" noch andre „Evangelien": grade die Formel εὐαγγ. μου (resp. ἡμῶν) wird in der Mehrzahl der Fälle ohne jede antithetische Beziehung gebraucht (R 2_{16} 16_{25} 1 Th 1_5 2 Th 2_{14}); es scheint hier durch den Zusatz „mein" (Evangelium) die Aussage nur im allgemeinen bekräftigt zu werden: das εὐαγγ. und seine Wahrheit ist in der apostolischen Würde des Paulus verankert. Auch diese

---

1) In beiden Fällen hat uns die Untersuchung der Genetivbedeutung zur prägnanten Evangelium-Vorstellung geführt. Ebenso würde es mit Phm $_{13}$ stehn, s. o. pg. 105 Anm. 1.

letzte Doppelformel gehört also inhaltlich noch zum absoluten Gebrauch von εὐαγγ., obschon sie grammatisch schon zum Gebrauch von εὐαγγ. mit Genetiven gehört.

Dieser Gebrauch von εὐαγγ. mit abhängigem Genetiv kommt 20mal vor; in einer Stelle wird noch eine präpositionale Näherbestimmung hinzugefügt: R 1_3 εὐαγγέλιον (θεοῦ) περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Und diese Stelle scheint besonders wichtig zu sein: sie scheint der klare Massstab zu sein für die Ausdeutung der Formel τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Diese Formel kommt vor: 1 Th 3_2 G 1_7 1 K 9_{12} 2 K 2_{12} 9_{13} 10_{14} R 15_{19} Ph 1_{27} I, insgesamt 8mal. Hinzu kommt ferner 2 Th 1_8: τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ; hinzu kommt endlich R 1_9: τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ). Und diese Stelle ist die Brücke zwischen der Formel mit περί R 1_3 und den übrigen Stellen. Es scheint demnach von vornherein festzustehn, dass ein „Evangelium, das vom[1]) Christus handelt" gemeint ist, ein Evangelium also, das Christi Person und Werk beschreibt.

Aber nun ist die nächste Verwandte zu R $1_{3\text{ u. }9}$: G 1_{16} (ὅτε εὐδόκησεν [ὁ θεὸς]) ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Die Verwandtschaft mit R 1_3 liegt darin, dass hier „der Sohn Gottes" unzweifelhaft der Inhalt des Evangeliums ist. Aber hier ist das ἀποκαλυφθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ die Voraussetzung für das εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ. Und das bedeutet: bevor Christus verkündet werden kann, muss er erst zu Paulus in ein Verhältnis getreten sein, das noch eine Steigerung des Verhältnisses Jahwes zum Propheten bedeutet. Denn dies ἀποκαλυφθῆναι ist das Damaskusereignis; dies Ereignis bedeutet aber nicht nur die „Bekehrung" des Paulus, sondern vor allem seine Berufung zum Apostolat. Die Voraussetzung für das paulinische „Evangelium vom Sohn Gottes" ist also, dass dieser Sohn Gottes selbst den Evangeliumsboten sendet. Für Pl setzt also die Vorstellung eines εὐαγγέλιον περὶ τοῦ Χριστοῦ voraus, dass Christus selbst dies εὐαγγέλιον stiftet: die Vor-

---

1) So Cremer s. v.

stellung „εὐαγγέλιον περὶ τοῦ Χριστοῦ“ setzt eine umfassendere Vorstellung „εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ“ voraus, und ist in dieser mit enthalten.

So hat grade die scheinbar am schärfsten widersprechende Stelle R 1_3, indem sie nach G 1_{16} wies, uns auf die Erkenntnis hingeleitet, dass die Formel „τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ“ zunächst bedeuten muss „das Evangelium des Christus“. — Aber jetzt entdecken wir auch in R 1 selbst Bestätigungen für diese Auffassung. In R 1_5 findet sich wieder die Beziehung, die uns in G 1_{16} der Schlüssel des Verständnisses war: (ἀποστολὴ ...) ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. Und grade V. 9 führt noch einen Schritt weiter: denn hier ist ja das „εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ“ das Element des pneumatischen Gebetslebens, ist also mit Gottes Geist und Gegenwart in eins zu setzen. Nun hätte diese Erkenntnis uns an sich noch nicht weiter gebracht, als bis zu der Wahrscheinlichkeit, dass εὐαγγέλιον τ. υ. das Evangelium ist, das vom Sohn Gottes ausgeht; jetzt aber, wo wir die Gewissheit dieser Auffassung anderswoher gewonnen haben, gibt uns unser Vers noch helleres Licht: wir dürfen jetzt — nach der Analogie von Ph $1_{5\text{ u. }27}$ — vermuten, dass beim εὐαγγέλιον Χριστοῦ Christus nicht nur als der Stifter des Evangeliums gedacht wird, dass er vielmehr selbst als pneumatisch gegenwärtig vorgestellt wird. Und diese Vermutung wird dadurch bestätigt, dass eben in Ph $1_{27\,\text{I}}$ unsre Formel vorkommt; denselben Sinn werden wir auch in 1 K 9_{12} vermuten dürfen, ebenfalls in R 15_{19} (denn cf. V. 20): das εὐαγγέλιον Χριστοῦ ist Wirksamkeit und Gegenwart Christi.

Dass εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ jedenfalls „εὐαγγέλιον des Christus“ bedeutet, zeigt sich auch in den übrigen Stellen. Diese Bedeutung wird fast überall durch die Beziehung auf den Sendungsgedanken wahrscheinlich gemacht (denn cf. G 1_{16} R $1_{1\text{ u. }5}$ R 1_9). Es ist der Fall in 1 Th 3_2 (Τιμ ... διάκονος τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ), 2 K 2_{12} (ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν Τρῳάδα εἰς τὸ εὐαγγ. τ. Χρ. καὶ θύρας μοι ἀνεῳγμένης ἐν Κυρίῳ), 9_{13} (δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ ε. τ. Χρ.), 10_{14} (ἄχρι γὰρ καὶ ὑμῶν ἐφθάσαμεν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τ. Χρ.). In 2 K 2_{12} würde noch die

Vorstellung einer „ἐν Κυρίῳ“ geöffneten Tür, in 9_{13} der Gedanke der ὑπακοή (denn cf. R 1_5 u. a.) für unsre Auffassung sprechen. Endlich in G 1_7 wird die Richtigkeit unsrer Auffassung bewährt 1. durch die Beziehung auf V. 16, und 2. durch die Erkenntnis, dass auch die Gegner ein ‚Evangelium‘ „von Christus“ hatten, dass sie aber das eine wirkliche Evangelium in sein Gegenteil verkehrten und dadurch die Wirksamkeit des Christus unterbanden (cf. auch 3_1 ff. „πνεῦμα λαμβάνειν“: Wirkungsmacht als Kennzeichen des wahren Evangelium).

Ist unsre Anschauung richtig, so muss auch in 1 Th 3_2 und 2 K 2_{12} die prägnante Evangelium-Auffassung angenommen werden — das sind die einzigen von diesen Stellen, an denen wir nicht schon vorhin zur Prägnanz des Evangeliumbegriffs gelangten —: ein vom Christus stammendes und von ihm in seinen Boten gewirktes εὐαγγέλιον muss gleich dem prophetischen λόγος sein.

Von vornherein deutlich ist endlich die subjektive Bedeutung des Genetivs in 2 Th 1_8. Höchstens könnte gefragt werden, ob nicht hier die Verkündigung des auf Erden wandelnden Jesus gemeint ist (Κύριος Ἰησοῦς, ohne Χριστός!), während in allen übrigen Stellen selbstverständlich an den erhöhten Christus gedacht wird. — Jedenfalls macht unsre Deutung von εὐαγγέλιον Χριστοῦ uns jetzt nachträglich wahrscheinlich, dass Paulus auch bei dem εὐηγγελίσατο εἰρήνην in E 2_{17} (s. o. pg. 64) doch an das bestimmte „εὐαγγέλιον“ gedacht haben kann. Und diese Formel, die das ganze Lebenswerk Jesu als „εὐαγγελίζεσθαι“ bezeichnet, wäre dann die Vermittlung zwischen der Vorstellung eines „εὐαγγέλιον Χριστοῦ“ und der eines „εὐαγγέλιον Κυρίου Ἰησοῦ“ [1]).

---

1) Die Argumentation für die subjektive Fassung des Genetivs Χριστοῦ könnte noch mit stärkeren Gründen geführt werden, als es hier geschehn ist; aber sie ist bereits geführt worden von Th. Zahn (Einl. [2]II pg. 165 ff.) und A. Harnack (a. a. O. pg. 216 f.). Der wesentliche Grund für diese Auffassung ist bei beiden Gelehrten die Analogie der Parallelformeln (εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, τοῦ Κυρίου, ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ, τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ, τοῦ Κυρίου, τὸ κήρυγμα Ἰ. Χρ.), und dieser Grund scheint im höchsten Masse beachtenswert. — Nun nimmt Harnack schon Gelegenheit,

Immerhin ist zu konstatieren, dass die Grundanschauung des Paulus sich nach mehreren Seiten entfaltet. Flüssig

---

die Gründe zu widerlegen, welche neuerdings v. Dobschütz (im Thess. Komm., pg. 86) wieder zu gunsten eines *genetivus objecti* vorgetragen hat. Vielleicht dürfen unsre Ergebnisse zur Verstärkung der Harnackschen Argumentation beitragen. 1. Die Analogie von εὐαγγ. τῆς δόξης τ. Χρ., τῆς σωτηρίας, τῆς εἰρήνης, auf die v. Dobschütz verweist, wird hinfällig, wenn wir Recht damit haben, dass jene Genetive gar nicht zunächst als Objektsgenetive aufzufassen sind: cf. pg. 46, 103 f., 113. 2. Wenn v. Dobschütz sich darauf beruft, dass Christus als Objekt der Predigt erscheint, nicht nur R 1_1f. und G 1_{16}, sondern auch in der Konstruktion „κηρύσσειν Χριστόν“ (1 K 1_{23} 15_{12} Ph 1_{15}): so können wir dieser Berufung vielleicht noch freimütiger ihr Recht zugestehn als Harnack — weil wir εὐαγγ. Χρ. als das Evangelium des erhöhten Christus auffassen. Wird nämlich in unsrer Formel der erhöhte Christus als *auctor evangelii* vorgestellt, so ist er natürlich auch der eigentliche Inhalt dieses Evangeliums, das eigentliche Objekt der Predigt. 3. Die Argumentation v. Dobschütz' aus R 15_{19}f. würde, falls unsre Resultate richtig sind, nicht zutreffen: denn sowohl die Vorstellung von der πλήρωσις τοῦ εὐαγγελίου (V. 19), wie die Vorstellung vom ὄνομα Χριστοῦ (V. 20) wiesen uns auf die πνεῦμα-Christus-Anschauung; also wird εὐαγγ. Χρ. das Evangelium bezeichnen als die frohe Botschaft, in welcher und welche der πνεῦμα-Christus wirkt. Wir brauchen also nicht erst, mit Harnack, auf V. 18 zurückzugreifen; aber in der Tat ist dieser Vers eine weitre Bestätigung —, grade für unsre Anschauung, dass es sich nämlich um das Evangelium des Erhöhten handelt. — Diese Anschauung steht nun in Differenz zu derjenigen Zahns: Zahn bezieht unsre Formel auf die Predigt des irdischen Jesus. Es fragt sich aber, ob diese Anschauung recht Platz finden würde im Ganzen der paulinischen Vorstellungswelt: die Stellen, wie wir sie im Text an uns haben vorüberziehn lassen, scheinen durchaus für die Vorstellung des erhöhten Christus zu sprechen; und sie scheinen auch gar nicht darauf zu reflektieren, dass Christus, wenn er jetzt durch die Apostel das Evangelium predigen lässt, die Predigt fortsetze, die er einst selbst auf Erden verkündigt hat. — Bei Harnack scheint nicht ganz deutlich zu werden, ob er εὐαγγ. Χρ. als die Verkündigung des irdischen oder des erhöhten Christus versteht? Harnack zitiert 2 K 5_{20} G 4_{14} R 15_{18} und erinnert an das apostolische Selbstbewusstsein (pg. 217); das alles führt auf die Vorstellung vom erhöhten Christus. Andrerseits aber zitiert Harnack Hebr. 1_2 2_3 3_1; doch werden diese Stellen kaum zur Erklärung unsrer paulinischen Formel beigezogen werden dürfen (so argumentiert auch Cremer s. v., pg. 34, gegen Zahn). — Wir haben unsre Argumentation zugunsten des Subjektsgenetivs nicht ohne Absicht so gestaltet, dass der Grundgedanke, es handle sich um das

ist z. B. die Empfindung, ob der Christus selbst als der in den Evangeliumsboten redende oder nur als ihr Sender gedacht wird. Flüssig ist auch — so sei zum Schluss noch besonders betont —, mit welcher Stärke sich bei εὐαγγέλιον Χριστοῦ die Vorstellung eines εὐαγγέλιον περὶ αὐτοῦ geltend macht; immer ist sie mit darin enthalten, so dass es eigentlich nur Zufall ist, dass diese Bedeutung nur einmal als besondre hervortritt.

Die Gelegenheit dazu (R 1_3) ist damit gegeben, dass an dieser Stelle das εὐαγγέλιον primär bestimmt wird als εὐαγγέλιον θεοῦ (Vers 1).

Diese Bestimmung kommt im ganzen 6mal vor: 1 Th $2_{2\ 8\ 9}$ 2 K 11_7 R 1_1 15_{16}; meistens in der Form „τὸ

Evangelium des erhöhten Christus, allein durchgeführt wurde. Daher haben wir die wichtigen Zahn-Harnackschen Argumente erst hier nachgetragen und gleich mit der weitren Auseinandersetzung verbunden. [Zahns Einl. war mir leider nur in 2. Aufl. zugänglich.] — Allerdings, das ist zuzugeben: es bleibt noch das Problem, wie Paulus sich das Verhältnis der Verkündigung Jesu zum Evangelium des erhöhten Christus vorgestellt haben mag? Dies war ja auch die letzte Frage, welche bei der Untersuchung von λόγος τοῦ Κυρίου offen blieb. Diese Frage läuft aber hinaus auf das Hauptproblem des Paulinismus: welche Bedeutung hat die Person Jesu für Paulus gehabt? In eine Erörterung dieses Problems können wir natürlich nicht eintreten. Nun müssen aber doch die beiden Formen des „Herrenworts" — das Wort des irdischen und das Wort des erhöhten — für Paulus irgendwie eine Einheit gebildet haben. So haben wir wenigstens den Weg anzudeuten, auf dem diese Einheit gefunden werden kann, die Methode also, nach der das Hauptproblem des Paulinismus zu lösen ist. Da scheint 1. festzustehn, dass Paulus immer vom erhöhten Christus ausgeht; 2. aber scheint das Damaskusereignis — und d. h.: der innerste Antrieb des Paulinismus — noch nicht genügend erklärt, wenn man nicht berücksichtigt, dass Jesus dem Paulus als Messias offenbar wurde, der Gekreuzigte, den er bis dahin verfolgte In dem einfachen Grundbekenntnis (1) εἶναι τὸν Κύριον (2) Ἰησοῦν (1 K 12_3 R 10_9 Ph 2_{11}) muss also schliesslich alles enthalten sein; und auch die Eigenart der paulinischen Evangeliumanschauung muss also letzlich aus diesem Grundbekenntnis zu entwickeln sein. Die Erörterung dieser letzten Frage gehört aber nicht mehr in den Rahmen unsrer Abhandlung, sondern unsre Abhandlung ist, wie gesagt, nur die Vorarbeit für eine Darstellung des „Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Wort-Gottes-Anschauung".

εὐαγγ. τοῦ θεοῦ", nur 2 K 11_7 heisst es „τὸ τοῦ θεοῦ εὐαγγ.", und R 1_1 „εἰς εὐαγγ. θεοῦ" — beide Abweichungen sind nur stilistisch begründet.

Gleich durch R 1_1 wird ausgeschlossen, dass εὐαγγ. θ. „Evangelium, das von Gott handelt" bedeutet; denn offenbar soll hier Gott als Urheber des in den Propheten verheissenen, vom Apostel ausgerichteten εὐαγγ. (περὶ) τοῦ υἱοῦ bezeichnet werden. Aus diesem Verhältnis zum folgenden ergibt sich übrigens, dass auch in R 1_1 die εὐαγγ.-Vorstellung prägnant sein muss: diese doppelt betrachtete „Botschaft" ist eine „selbständige Grösse".

„Τοῦ θεοῦ" ist also Subjektsgenetiv; und zwar wird die Objektsbedeutung des Genetivs nicht einmal mit hineinklingen (wie es bei εὐαγγ. τ. Χρ. der Fall war). Denn das εὐαγγέλιον ist entweder die Heilsordnung, welche von Gott gestiftet wird, oder das Prophetenwort, das von ihm ausgeht. Nun steht sicher die Vorstellung dahinter, dass Gott im Evangelium gegenwärtig ist; aber weder der Gedanke, dass Gott die Evangeliumsbotschaft und deren Boten aussendet, noch der Gedanke, dass er, in ihnen, selbst das Evangelium verkündet, scheint bei Pl vorzukommen — während beim εὐαγγ. Χριστοῦ der Christus Sender und Redner sein musste. Das Verhältnis Gottes zum „Evangelium" ist vielmehr dies, dass er Stifter und erster Veranlasser desselben ist; und dies Verhältnis wird durch den Genetiv (εὐαγγ.) „τοῦ θεοῦ" umschrieben. Es ist vielleicht nicht zufällig, dass die Beispiele für unsre Formel zur Hälfte besonders feierliche Stellen sind und zur Hälfte Stellen des 1. Thessalonicherbriefs, wo am frischesten einwirkt die Erinnerung an die Erstevangelisation von Heiden, die vorher ohne Gott dahinlebten [1]). — Wir haben unsre Definition von εὐαγγ. τ. θ. gewonnen gleich an der Hand einer Synonymik von εὐαγγ. τ. θ. und εὐαγγ. τ. Χρ.; die Richtigkeit unsrer Definition wird durch die zwei Stellen bestätigt, an denen die beiden Ausdrücke nebeneinandertreten. Die eine Stelle ist R $1_{1\text{ff}}$. (V. 3, V. 9) — von ihr gingen wir aus; die andre Stelle ist R $15_{16\text{ff}}$.: es heisst dort (V. 16) „ἱερουργεῖν τὸ εὐαγγ. τ. θ.",

---

1) cf. Bornemann, pg. 76.

aber (V. 19) „πληροῦν τὸ εὐαγγ. τ. Χρ.“, was sogleich (V. 20) in Verbindung mit dem ὄνομα Χριστοῦ gebracht wird. Dieser Unterschied ist nicht zufällig. Denn in V. 19f. erweitert sich, wie wir sahen, die Vorstellung der Heilsordnung zur Vorstellung der Wirksamkeit überhaupt: die Heilsordnung, die Heilsveranstaltung, wird auf Gott zurückgeführt; die Wirkungsmacht des εὐαγγ. liegt in der Innewohnung (V. 20!) Christi beschlossen.

Endlich haben wir auch bei εὐαγγέλιον, wie bei λόγος, den Gebrauch mit Genetiven abgesehn von den beiden Hauptformeln festzustellen; es sind hier nur 4 Fälle:

G 2_7 τὸ εὐαγγ. τῆς ἀκροβυστίας, τῆς περιτομῆς,
2 K 4_4 τὸ εὐαγγ. τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ,
E 1_{13} τὸ εὐαγγ. τῆς σωτηρίας ὑμῶν,
6_{15} τὸ εὐαγγ. τῆς εἰρήνης.

In den drei ersten Stellen haben uns wieder (analog war es beim absoluten Gebrauch, s. o. pg. 105) grade die Genetive auf die Prägnanz der Evangelium-Vorstelllung hingewiesen; in E 6_{15} erkennen wir sie wieder nachträglich. Denn „Friedensevangelium“ wird bedeuten, dass das Evangelium den Frieden bringt, wobei die Objektsbedeutung des Genetivs (das Evangelium handelt vom Frieden) mit eingeschlossen sein wird.

Hier ist auch die Frage zu erledigen, die noch übrig ist bei den verbalen Verbindungen εὐαγγελίζεσθαι τὴν πίστιν G 1_{23} und εὐαγγελίζεσθαι τὸ πλοῦτος τοῦ Χρ. E 3_8; diese Verbindungen mussten ja gleich Genetiven sein: τὸ εὐαγγ. τῆς πίστεως, τοῦ πλούτους τοῦ Χριστοῦ.

In E 3_8 ist sofort deutlich: durch das Evangelium kommt der πλοῦτος Χρ. an die Heiden; das zeigt der Zusammenhang (V. 6!) [1] und auch die Parallele R $10_{12, 14-17}$. Diese verbale Verbindung hat also den Wert eines *„genetivus efficaciae“*; sie setzt die prägnante Bedeutung vom εὐαγγέλιον als einer wirksamen Macht voraus, die wir beim Verb εὐαγγελίζεσθαι unmittelbar nur am absoluten Gebrauch nachweisen konnten. Wir sehen aber jetzt, dass das Verb diese Bedeutung auch in der Verbindung mit Akkusativ-

1) S. o. pg. 86 f.

objekten haben kann. Um so weniger lässt sich die Formel im Deutschen scharf wiedergeben; den πλοῦτος Christi „evangelisieren" heisst für Paulus „im Evangelium den Reichtum Christi mitteilen."

Einfacher ist G 1_{23}: hier ist die πίστις die „ὁδός", die Paulus verfolgt hat (Act. 22_{4}), und die er jetzt verkündet (Act. 16_{17} $18_{25f.}$). Die πίστις ist also „objektiviert" (Sieffert z. St.). Demnach heisst „εὐαγγελίζεσθαι τὴν πίστιν" einfach: das εὐαγγ. verkünden, das von der πίστις handelt. Der „Inhalt" des Evangeliums ist „πίστις"; die verbale Aussage entspricht also einem Objektsgenetiv. Es ist aber zu konstatieren, dass dies der einzige Fall ist, sowohl für λόγος (incl. ῥῆμα) wie für εὐαγγέλιον, in dem ein blosser Objektsgenetiv vorliegt, resp. zu supponieren ist.

Der Gesamtabschluss unsrer Arbeit besteht naturgemäss aus einer Vergleichung der Begriffe Wort und Evangelium. Das prinzipielle Verhältnis der beiden Begriffe haben wir wiederholt erörtert — grundlegend schon zu Schluss der Untersuchung von „Wort" (s. o. pg. 62 f.): „Wort" und „Evangelium" meinen ein und dieselbe Tatsache, nur wird sie von zwei verschiedenen Seiten betrachtet.

Dass ein und dieselbe Tatsache gemeint ist, lässt sich zum Überfluss an den stellenmässigen Berührungen der beiden Begriffe aufzeigen. — In 1 Th $1_{6\text{ u. }8}$ wird dasselbe mit λόγος-Ausdrücken bezeichnet, das in V. 5 εὐαγγέλιον genannt wurde, und derselbe Vorgang wiederholt sich (diesmal mit Überwiegen der εὐαγγέλιον-Ausdrücke) im Verhältnis von 1 Th 2_{13} zum vorigen (V. 2, 4, 8, 9); ebenso kann 2 Th 3_{1} mit λόγος τοῦ Κυρίου nur dasselbe gemeint sein, das unmittelbar vorher (2_{14}) „τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν" heisst. — 1 K $1_{17\text{ f.}}$ ist die Berührung von εὐαγγέλιον und λόγος unmittelbar: „Element der Evangelisation ist nicht die Logos-Sophia, sondern der Kreuzes-Logos", so dürfen wir kombinieren; das εὐαγγέλιον ist also die Form des λόγος. Im übrigen wird dieser wichtige λόγος-Passus, 1 K 1/2, beherrscht durch die mit εὐαγγέλιον gleichzusetzenden Synonyme μαρτύριον und κήρυμα. — Ferner in 2 K $4_{1\text{ ff.}}$ haben wir die folgende Reihe: λόγος τοῦ θεοῦ (V. 2) = εὐαγγέλιον ἡμῶν (V. 3) = εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ

Χριστοῦ (V. 4). In R 10_{15-17} stellt sich das Verhältnis von εὐαγγέλιον und ῥῆμα Χριστοῦ folgendermassen dar: einerseits Identifikation (denn vgl. die Beziehung von V. 14 f. nach V. 8 ff.)[1]; und andrerseits ist das ῥῆμα Χριστοῦ die Veranlassung der Predigt (V. 17). In der Doppelstelle K 1_5 E 1_{13} haben wir den stärksten Beweis unsrer These; so haben wir die beiden Stellen auch schon vorhin (pg. 80 f.) entfaltet. In E 6 kommen alle Termini zuhauf. In V. 15 ist das εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης, in V. 17 das ῥῆμα θεοῦ ein Stück der Waffenrüstung; dass aber nicht zweierlei gemeint ist mit „Wort" einerseits, „Evangelium" andrerseits, sondern nur zwei Seiten derselben Sache, das zeigt V. 19, wo der geschenkte „λόγος" das Mittel ist, durch welches das μυστήριον, d. i. das εὐαγγέλῖον, kündgetan wird. Schliesslich Ph 1 erscheint mitten unter lauter εὐαγγέλιον-Termini (V. 12, 16 usw.) τὸν λόγον λαλεῖν V. 14; und das „λόγον ζωῆς ἐπέχοντες" in 2_{16} nimmt den Evangelium-Gedanken von Kap. 1 wieder auf.

Die stellenmässigen Berührungen der Begriffe beweisen also, dass „Wort" und „Evangelium" ein und dieselbe Tatsache meinen; auch dass die beiden Begriffe diese Tatsache von zwei verschiedenen Seiten betrachten, zeigte sich schon; inwiefern das aber der Fall ist, lehrt eine Synonymik von λόγος und εὐαγγέλιον.

1. Während bei allen λόγος-Ausdrücken die Beziehung aufs A. T. deutlich war[2]), könnte nie von einem a. t. Wort gesagt werden, es sei εὐαγγέλιον; im Gegenteil, hier ist der Gegensatz von ἐπαγγελία und εὐαγγέλιον ganz wesentlich (R 1_1 E 3_6, cf. Cremer, s. v. εὐαγγέλιον).

2. Bei λόγος waren die Beziehungen auf den Apostolat nur mittelbare; der apostolische „λόγος" musste Träger des „λόγος" Gottes sein, und damit war die Autorität des Apostolats gegeben; hingegen für εὐαγγέλιον muss der Gedanke des Apostolats, als der Sendung, konstitutiv sein:

---

1) Hierbei wird vorausgesetzt, dass das ῥῆμα τῆς πίστεως V. 8 mit dem ῥῆμα Χριστοῦ V. 17 im wesentlichen zusammenfällt.

2) Die einzige Ausnahme: λόγος τοῦ Κυρίου; aber N. B. ῥῆμα Χριστοῦ!

das war unsre erste Erkenntnis zu εὐαγγελίζεσθαι (G $1_{16\ 23}$ E 3_8), und das war unsre letzte Erkenntnis, bei der Erörtrung der Genetive εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ und Χριστοῦ.

So kommen auch, 3., die Besonderheiten des Sendungsgedankens nur bei εὐαγγέλιον zur Geltung: ein Kapitel wie 1 K 9 (ἐξουσία! V. 18 u. ö.) kann nur den εὐαγγέλιον-Gedanken zum Leitmotiv haben, und nicht den Wort-Gottes-Gedanken; eine unmittelbare Beziehung auf die ἔθνη wie in G 2_7 E 3_6 scheint nur bei εὐαγγέλιον möglich, nicht aber bei λόγος — schon die Existenz des besondren Verbs εὐαγγελίζεσθαι zeigt, um was es sich handelt (cf. die verbalen Ausdrücke E 3_8 G 1_{16}, pg. 68 Anm. 2). — Damit hängt auch zusammen, dass die Vorstellung eines „Evangeliumleidens" mehr ausgeprägt erscheint, als die eines „Wort[-Gottes]-leidens" (Phm_{13} Ph $1_{7\ 16}$ gegen 1 Th 1_6).

4. Andrerseits — jetzt eine Besonderheit zu nennen, welche „Wort" vor „Evangelium" voraus hat —: in G 6_6 würde schwerlich stehn können κατηχεῖσθαι τὸ εὐαγγέλιον, weil es sich um die innre Wirkungsmacht handelt; analog steht es mit ῥῆμα in E 5 u. 6. Denn naturgemäss fällt beim „Wort" der eigentliche Ton auf die Vorstellung der innern Wirkungsmacht — weil das „Wort" eben die „Auswirkung" des „Innern" Gottes bedeutet; hingegen beim εὐαγγέλιον ist die Vorstellung der Wirkungsmacht mehr akzidentiell. Sie ist einfach die Konsequenz (oder die Grundlage?) der Anschauung, dass im εὐαγγέλιον Gottes λόγος als konkrete Predigt in die Welt hineintritt; denn natürlich ist dann diese „Predigt" eine „wirksame Predigt". Aber der Unterschied zur Empfindung bei λόγος und ῥῆμα ist offenkundig.

Ferner, 5.: Bei beiden Vorstellungen haben wir dagegen polemisiert, dass der Gedanke einer „Lehre" an ihre Stelle geschoben würde. Dennoch spielt dieser Gedanke bei beiden Vorstellungen hinein; aber wieder mit einem charakteristischen Unterschied: an den εὐαγγέλιον-Stellen, in denen der Gedanke der „Wahrheit" hervortrat (G $1_{6\,\mathrm{f.}}$ 2 K 4_3 G $2_{5\ 14}$), ging alles auf „Unterweisung", resp. auf die Durchsetzung dieser Wahrheit, als der Heilsordnung (R 2_{16} 16_{25}, cf. G $2_{5\ 14}$), — während bei λόγος der Ge-

danke der „*ratio*" bedeutete, dass das Wesen einer Sache resp. einer Person sich kundtue.

6. Sehr verwandt scheinen speziell die Formeln „τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ" und „ὁ λόγος τοῦ Κυρίου"; dennoch zeigen grade die vermittelnden Formeln K 3_{16} R 10_{17} (ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ, ῥῆμα Χριστοῦ), dass für das Empfinden des Paulus bestimmte Grenzen bestanden haben: an beiden Stellen wäre εὐαγγέλιον unmöglich. — Auch die Formeln ὁ λόγος μου und τὸ εὐαγγέλιόν μου (resp. ἡμῶν) scheinen einander sehr verwandt zu sein; aber es wird doch bei der einen mehr der Autoritäts-, bei der andren mehr der Sendungsgedanke betont.

Aber wie nah sich beide Begriffe in der Tat berühren, zeigt sich darin, dass z. B. ὑπακούειν das charakteristische Verb war für den ἀλήθεια-Wert des εὐαγγέλιον, wie für die Autorität des apostolischen λόγος (2 Th 3_{14}); auch ist δέχεσθαι t. t. wie für λόγος (1 Th 1_6 2_{13}), so für εὐαγγέλιον (2 K 11_4); und das prägnante πληροῦν wird von λόγος (R15_{19}) wie von εὐαγγέλιον gebraucht (K 1_{25}).

Dürfen wir hiermit unsre Abhandlung schliessen, so geschieht es mit dem lebhaften Bedauern, dass das ausserpaulinische Material nicht berücksichtigt werden konnte; besonders die Resultate unsres ersten Hauptteils müssen schwankend bleiben, weil die Begriffsgeschichte von λόγος nicht untersucht werden konnte — aber welch unendliche Aufgabe wäre das gewesen!

Indices.

1. Behandelte Stellen.

2. Autoren.

3. Sachregister.

Lebenslauf.

Julius Daniel Schniewind wurde geboren zu Elberfeld am 28. Mai 1883 als Sohn des Seidenfabrikanten Julius Schniewind und seiner Frau Elisabeth, geb. Burchard. Getauft wurde ich am 10. Juli 1883, konfirmiert am 3. April 1898, durch Pastor Keeser, in der evg.-lutherischen Gemeinde Elberfeld. — Ich besuchte das Gymnasium zu Elberfeld von der zweiten Vorklasse an und verliess es Ostern 1901 mit dem Zeugnis der Reife; meinen Lehrern L. Martens, R. Jahnke und unsrem Direktor L. Scheibe schulde ich besondren Dank. Ich studierte in Bonn, Halle, Berlin, Marburg; Vorlesungen belegte ich bei folgenden Dozenten: Blass, Bratke, Erdmann, Goebel, Gunkel, Haupt, Hering, Herrmann, Hollmann, Kähler, Kautzsch, König, Lietzmann, Loeschcke, Loofs, Lütgert, Mirbt, Nissen, Radermacher, Reischle, Steuernagel, Warneck, Wiedemann; zu ihren Seminarien und Übungen liessen mich zu die Professoren Bratke, Goebel, Grafe, Herrmann, Kähler, Kautzsch, König, Loofs, Lütgert, Reischle, Rothstein. Die theologischen Prüfungen absolvierte ich in Koblenz Oktober 1905 und April 1910. Anfang 1910 machte ich den sechswöchentlichen Kursus am Schullehrerseminar zu Moers (Rh.). Seit dem 1. April d. J. bin ich Lehrvikar des Herrn Superintendenten Bungeroth in M.-Gladbach.

Im Sommer 1905, ferner von Herbst 1906 bis Herbst 1908 und im Sommer 1909 arbeitete ich in meinem Elternhause zu Elberfeld. Im Winter 1908/9 und im Winter 1909/10 war ich Hörer bei der Universität Halle. Oktober 1909 reichte ich die vorliegende Arbeit ein; das Rigorosum bestand ich am 19. Februar 1910. — Grade am Tage der mündlichen Prüfung starb Geheimrat Haupt. Übers Grab hinaus bin ich ihm dankbar für das grosse Wohlwollen, dass er mir, als Referent der vorliegenden Arbeit, erwiesen hat. Vor der Drucklegung durften noch Umändrungen an der Dissertation vorgenommen werden, die der eingehenden Kritik von Geheimrat Haupt zu folgen suchen. — Aber der ganzen hochw. theol. Fakultät Halle schulde ich unvergänglichen Dank. Die entscheidenden und tiefsten Eindrücke empfing ich von Prof. Kähler; neben ihm habe ich den Professoren Kautzsch, Loofs, Lütgert, Reischle sehr viel zu verdanken. Zwei von ihnen weilen nicht mehr unter uns; Professor Kautzsch leitete noch als Dekan das Rigorosum.

Thesen.

1. Die Prinzipien des Dekalogs müssen auf Mose zurückgeführt werden.
2. In Amos 7_9 ist בֵּית zu streichen.
3. Die von A. Schweitzer („Von Reimarus zu Wrede" 1906) behauptete Position hat vor dem „liberalen Jesusbild" den Vorzug eines zeitgeschichtlichen Verständnisses Jesu; sie leidet aber darunter, dass Schweitzer den Gottesglauben Jesu übersieht.
4. R 7_{25b} ist zu streichen.
5. Die Anschauung des Paulus vom νόμος ist eine intuitive Konzeption, die in Analogie steht zu seiner πνεῦμα-Christus-Vorstellung.
6. Für das Verständnis des paulinischen Begriffs der δικαιοσύνη θεοῦ ist massgebend, dass Paulus die δικαιοσύνη mit der Person Jesu identifiziert.
7. Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist eschatologisch orientiert.
8. Thiemes Darstellung des Verhältnisses von Glauben und sittlichem Leben nach Luther („Die sittliche Triebkraft des Glaubens" 1895) lässt die Einheit von Luthers innerm Leben nicht genügend erkennen.
9. Die Lehre vom Wort Gottes muss schwanken zwischen der Betonung des *verbum internum* und des *verbum externum*, wenn sie nicht von der Erkenntnis ausgeht, dass der gekreuzigte und erhöhte Christus in Person das Wort Gottes ist.
10. Die Frage, ob die Predigt innerhalb der Christenheit „Gemeindepredigt" oder „Erweckungspredigt" sein müsse, ist falsch gestellt.